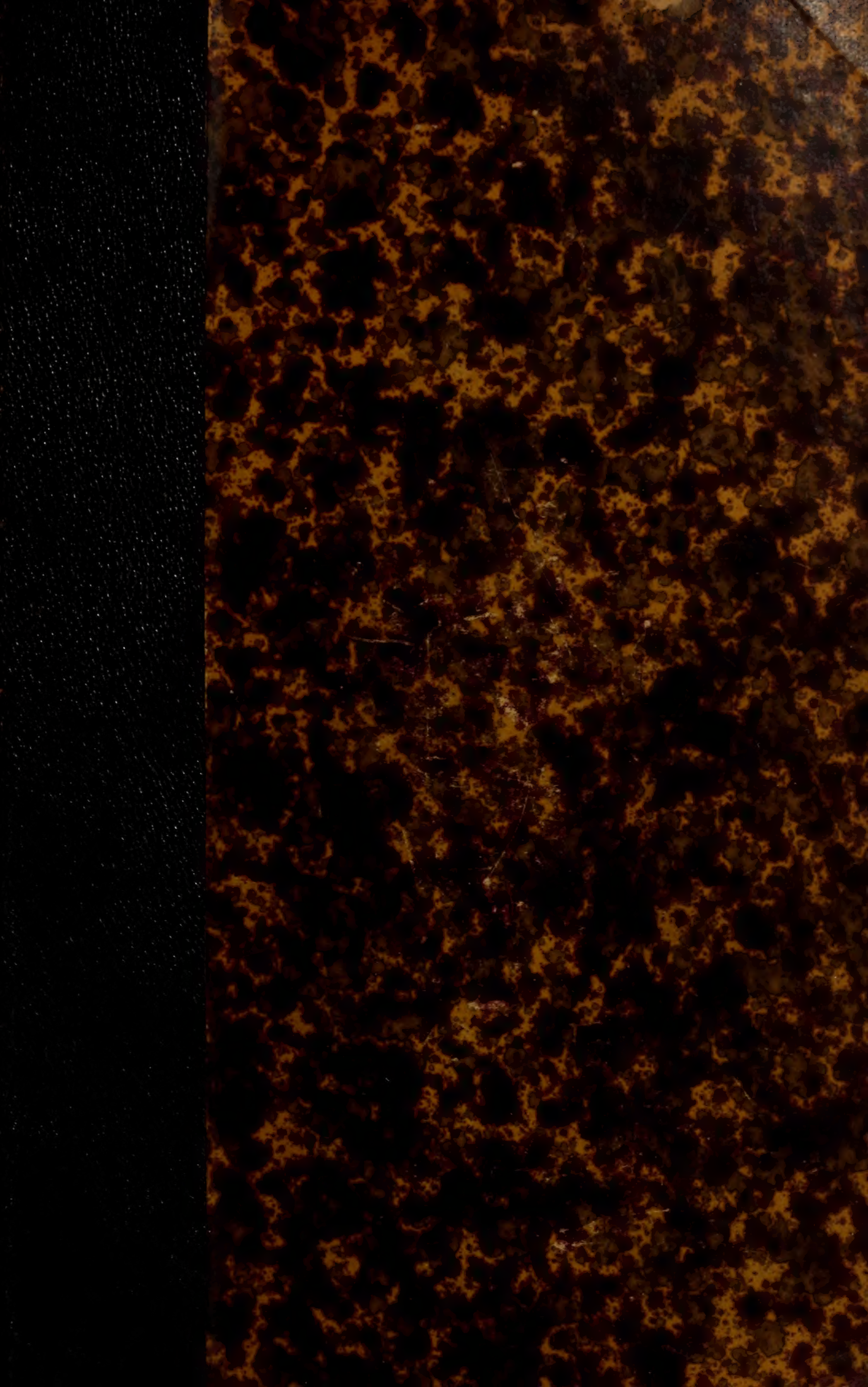


NOUVEAU RECUEIL

DE

DISSERTATIONS

PHILOSOPHIQUES

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C[ie]. — MESNIL (EURE).

NOUVEAU RECUEIL

DE

DISSERTATIONS

PHILOSOPHIQUES

PLANS ET DÉVELOPPEMENTS

Contenant tous les sujets (près de 1,300) donnés depuis 1885

AUX EXAMENS DU BACCALAURÉAT

A LA SORBONNE ET DANS LES FACULTÉS DE PROVINCE

PAR

L'ABBÉ THÉODORE DELMONT

PROFESSEUR AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON

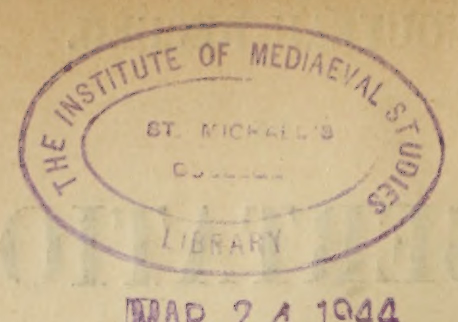


PARIS

PUTOIS-CRETTÉ, LIBRAIRE-ÉDITEUR

90, RUE DE RENNES, 90

1894



DU MÊME AUTEUR

Leçons de philosophie rédigées conformément aux programmes officiels. Un fort volume in-12, broché....*Nouvelle édition.* 10 fr.

160 Développements de dissertations philosophiques, données aux examens du baccalauréat ès-lettres et formant un cours complet de philosophie. Un volume in-12, broché. 2e édition. 5 fr.

Recueil de compositions françaises, historiques et littéraires, données aux examens du baccalauréat ès-lettres (1re partie) et formant un cours suivi d'histoire et de littérature grecques, romaines et françaises, à l'usage des élèves de rhétorique et des candidats à l'école de Saint-Cyr, au baccalauréat français, etc., Un volume in-12, broché.............................. 6 fr.

LETTRE DE Mgr PAGIS ÉVÊQUE DE VERDUN A M. L'ABBÉ DELMONT

Mon cher ami,

Je viens de parcourir votre *Nouveau recueil de Dissertations philosophiques* et j'ai hâte de vous remercier et de vous féliciter.

Je vous remercie pour cette jeunesse de nos écoles à qui vous avez voué votre vie si laborieuse et si féconde; je vous félicite pour le talent et l'érudition dont votre livre nous apporte une preuve nouvelle.

La dissertation philosophique est, pour nos jeunes candidats, l'épreuve difficile entre toutes; on le comprend aisément : d'abord les cours de philosophie sont généralement incomplets, on n'y consacre qu'un temps insuffisant; on ne fait qu'y effleurer les questions les plus graves, et l'élève n'en sort le plus souvent qu'avec de vagues notions, qui le laissent incapable d'écrire quelques pages claires et nettes sur un sujet déterminé. Ensuite, la jeunesse, qui a tant de qualités brillantes, porte avec elle les défauts de ses qualités : elle réussit dans les compositions où le sentiment domine, où l'imagination peut se donner carrière; mais s'agit-il d'une exposition raisonnée, où les idées doivent se suivre et s'enchaîner avec ordre, avec clarté, dans la sobre élégance du style, la jeunesse ne tarde pas à montrer qu'elle manque de suite logique et de fermeté d'esprit.

Vous avez voulu, mon cher ami, rendre service à ces jeunes gens, que vous aimez si bien et leur faciliter les épreuves qu'ils rencontrent au seuil de l'avenir. Votre *Nouveau Recueil* réalise pleinement ce généreux désir. — D'abord il se distingue des recueils ordinaires où les sujets de dissertations sont accumulés sans ordre et sans méthode. C'est un vrai *Cours de Philosophie* que vous nous présentez sous forme de dissertations; les sujets y sont distribués dans cet ordre logique, où l'esprit va graduellement du connu à l'inconnu, du facile au difficile, et vous préparez par les solutions antérieures, celles des problèmes les plus compliqués. J'estime que votre *Recueil* peut tenir lieu de cours et que les jeunes élèves y trouveront traitées toutes les questions qu'il leur importe d'étudier. — De plus, chacune de vos

dissertations est un modèle de composition et style : c'est une heureuse idée d'avoir mis en tête et résumé en quelques lignes le plan général de la dissertation. La lecture de ce plan sommaire permet d'embrasser le sujet dans son ensemble et de faire ainsi un premier travail de synthèse. Puis, à mesure qu'on avance dans la lecture, la lumière se fait ; l'idée générale un peu confuse, ou même incomprise, se dégage, se dessine, se montre sous toutes ses faces ; l'analyse en a révélé tous les détails. Voilà pour la jeunesse un travail très utile, un exercice qui fortifie l'esprit et l'habitue peu à peu à pénétrer aisément de la surface au fond des choses.

La forme que vous donnez à vos dissertations est bien celle qui convient à la jeunesse et peut la corriger de ses défauts naturels. On vous lit avec intérêt, avec plaisir ; car votre style est toujours agréable, animé, vivant, mais il se contient dans les limites d'une élégance sévère. Vous n'oubliez jamais que vous êtes le philosophe qui expose, non l'orateur qui passionne; vous laissez de côté les moyens oratoires qui vous sont pourtant si familiers ; vous n'ambitionnez qu'un but et vous l'atteignez à merveille : être avant tout méthodique, clair et précis.

J'ajoute que vous dispensez à la jeunesse de véritables trésors d'érudition. Quel est l'ouvrage philosophique que vous n'ayez pas lu, étudié, et dont la critique ne paraisse presque à chaque page de votre recueil? C'est une bonne fortune pour nos jeunes philosophes, qui n'ont pas le temps de lire, d'avoir quelqu'un qui lise pour eux et leur donne le résultat de ses lectures, avec autant d'intelligence que de dévouement, d'esprit chrétien, et de parfaite orthodoxie.

Enfin vos sujets de dissertations ne sont autres que ceux proposés aux candidats devant les facultés de l'État. Nos jeunes gens trouveront donc, dans votre livre, comme la note générale de leurs futurs examens : c'est pour eux un avantage et une chance de succès.

Continuez, mon cher ami, de consacrer votre beau talent à cette jeunesse française, qu'il faudrait rendre plus sérieuse pour mieux préparer l'avenir de la patrie; vous méritez bien d'elle et vous méritez bien aussi de ces Facultés catholiques de Lyon, qui se félicitent de vous avoir reçu dans leur sein et qui vous honorent de leur estime et de leur sympathie.

Recevez l'assurance de mes sentiments très affectueusement dévoués en N.-S.

† Jean-Pierre.
Évêque de Verdun.

Verdun, le 2 septembre 1893.

PRÉFACE

Ce *Nouveau Recueil de Dissertations* ne fait point double emploi avec les *160 Développements*, dont le troisième mille vient de s'écouler.

Comme les questions philosophiques se renouvellent sans cesse et que les points de vue sous lesquels on les envisage changent et varient avec les travaux de la science et le courant des idées en vogue, il est utile, il est nécessaire pour les professeurs et les élèves de philosophie de se tenir au courant des modifications et des tendances de l'enseignement officiel : de là dépend en partie le succès des candidats aux examens du baccalauréat, succès d'après lequel on juge d'ordinaire de la force des études dans nos maisons d'éducation.

Ce modeste *Recueil* n'a pas d'autre ambition que de renseigner les maîtres et les élèves sur la manière dont on envisage les problèmes psychologiques, métaphysiques et moraux, dans les Facultés de l'État et le monde universitaire depuis huit ou neuf ans, c'est-à-dire depuis qu'ont paru nos *160 Développements de Dissertations philosophiques*.

Ils avaient besoin d'un complément : la présente publication le leur apporte.

D'ailleurs, c'est le même ordre et le même plan qui ont

été suivis dans les deux *Recueils*. Ils forment un *Cours* régulier de Philosophie, et bien des professeurs n'en mettent pas d'autres entre les mains de leurs élèves, sauf à compléter ces *Dissertations* par leur enseignement oral.

Deux innovations principales distinguent pourtant ce *Nouveau Recueil* de celui qui l'a précédé. — La première, c'est l'indication des *ouvrages* et des *sources* où l'on peut puiser pour traiter chaque sujet, en dehors des *Cours* de MM. Janet, Rabier, Charles, Thamin, Boirac, et du P. Chabin, du P. Regnault, etc. — La seconde, ce sont les ***Plans*** qui se trouvent en tête de chaque Dissertation, comme résumé du *Développement* et comme exemple à donner aux jeunes philosophes de la manière de comprendre un sujet, — ce qui est capital pour la Dissertation philosophique, — et de disposer clairement toutes les idées qui se rapportent à ce sujet, sans tomber dans la sècheresse ou la diffusion.

Ces *Dissertations*, quoiqu'elles soient le fruit de vingt années d'enseignement, ne paraîtront sans doute pas irréprochables aux maîtres et aux professeurs de philosophie auxquels elles s'adressent. Mais on leur pardonnera peut-être leurs imperfections en songeant qu'elles peuvent être utiles à bien des jeunes gens que l'auteur ne connaît pas, mais qu'il aime de tout cœur, parce qu'il voit en eux l'espoir de l'Église et l'avenir de la Patrie.

T. D.

Lyon. 25 juin 1893.

DISSERTATIONS PHILOSOPHIQUES

DÉVELOPPÉES DANS CE RECUEIL

ET CLASSÉES SELON L'ORDRE DU PROGRAMME DE 1890.

INTRODUCTION.

LA SCIENCE ; LES SCIENCES.

LA PHILOSOPHIE. — OBJET ET DIVISION DE LA PHILOSOPHIE.

PSYCHOLOGIE.

OBJET DE LA PSYCHOLOGIE ; CARACTÈRES PROPRES DES FAITS QU'ELLE ÉTUDIE : LES FAITS PSYCHOLOGIQUES ET LES FAITS PHYSIOLOGIQUES.

MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE : MÉTHODE SUBJECTIVE ; MÉTHODE OBJECTIVE.

CLASSIFICATION DES FAITS PSYCHOLOGIQUES : SENSIBILITÉ, INTELLIGENCE, VOLONTÉ.

SENSIBILITÉ. — LE PLAISIR ET LA DOULEUR, SENSATION, SENTIMENTS.

LES INCLINATIONS.

LES PASSIONS.

INTELLIGENCE. — ACQUISITION DE LA CONNAISSANCE.

LES SENS.

LA CONSCIENCE.

LA RAISON.

PRINCIPES DIRECTEURS DE LA CONNAISSANCE. — PEUT-ON LES EXPLIQUER PAR L'EXPÉRIENCE, L'ASSOCIATION OU L'HÉRÉDITÉ?

CONSERVATION DE LA CONNAISSANCE. — LA MÉMOIRE.

L'ASSOCIATION.

L'IMAGINATION.

LE BEAU ET L'ART.

ÉLABORATION DE LA CONNAISSANCE. — L'ATTENTION.

L'ABSTRACTION ET LA GÉNÉRALISATION.

LE JUGEMENT.

LE RAISONNEMENT.

LA VOLONTÉ. — INSTINCT, LIBERTÉ, HABITUDE.

(1) Toutes les Dissertations de *Psychologie rationnelle* se trouvent en Métaphysique.

LOGIQUE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

DE LA VALEUR OBJECTIVE DE LA CONNAISSANCE : DOGMATISME, SCEPTICISME, IDÉALISME (1).

LOGIQUE FORMELLE. LOGIQUE APPLIQUÉE.

(1) Nous croyons devoir placer dans la 1re partie de la *Logique* la question de la certitude que le programme renvoie en métaphysique. Avant d'étudier par quelle méthode l'esprit humain arrive à la vérité, ne faut-il pas savoir qu'il est capable d'y arriver?

MÉTHODE DÉDUCTIVE.

MÉTHODE INDUCTIVE.

LE TÉMOIGNAGE DES HOMMES ; LA MÉTHODE HISTORIQUE.

DES ERREURS ET DES SOPHISMES.

MORALE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

MORALE GÉNÉRALE OU PRINCIPE DE LA MORALE.

LA CONSCIENCE.

LA LOI MORALE : LE BIEN.

LES CONSÉQUENCES DE LA LOI MORALE : LE DEVOIR, LE DROIT, LA RESPONSABILITÉ.

MORALE PRATIQUE OU DES DEVOIRS.

MORALE INDIVIDUELLE OU DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME.

MORALE SOCIALE OU DEVOIRS ENVERS NOS SEMBLABLES.

DES RAPPORTS DE LA MORALE ET DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE.

MÉTAPHYSIQUE ET THÉODICÉE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE.

COSMOLOGIE RATIONNELLE : LA MATIÈRE ET LA VIE.

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE : MATÉRIALISME ET SPIRITUALISME.

THÉODICÉE.

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU.

ATTRIBUTS DE DIEU.

RAPPORTS DE DIEU AVEC L'HOMME ET LE MONDE.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

PHILOSOPHIE ANCIENNE.

PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE.

PHILOSOPHIE MODERNE.

NOUVEAU RECUEIL

DE

DISSERTATIONS PHILOSOPHIQUES.

INTRODUCTION

LA SCIENCE, LES SCIENCES.

I.

Quel et le sens de cet aphorisme de Bacon : « Verè scire per causas scire? » (1).

(Sorbonne, 1er avril 1873; Dijon, novembre 1891.)

Plan. — 1. Cet aphorisme a été inspiré à Bacon par ce qu'avaient dit de la science Aristote, Platon et les Scolastiques.

2. Il prouve que l'auteur du *Novum Organum* n'est pas un empirique et qu'il a compris le véritable objet de la science : le général, l'universel, les causes et les lois.

3. La science s'inspire bien de l'expérience et de la connaissance des phénomènes; mais elle a surtout pour but de les rattacher à leurs causes, — dont la connaissance est seule rationnelle, — seule capable de satisfaire l'esprit — et de nous permettre de prévoir et de pourvoir.

4. Ces causes sont la cause *matérielle*, la cause *efficiente*, la cause *formelle*, la cause *finale*, et la cause *exemplaire*.

5. Bacon a le tort de proscrire la recherche des *causes finales* et de ramener la science à la connaissance des lois.

6. Elle a toujours eu, elle aura toujours pour objet la connaissance des diverses espèces de causes énumérées par les anciens :

(1) Voir Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences;* — Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, *Le problème philosophique;* — Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote;* — Henri Martin, *La philosophie et les sciences*.

exemple tiré de la botanique, ou connaissance scientifique des plantes.

Développement (1). — Aristote avait défini la science, dans sa *Métaphysique*, « la connaissance des causes et des principes : ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη ; » il avait affirmé aussi avec Socrate et Platon « qu'il n'y a pas de science du particulier; qu'il n'y a de science que du général.»

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,

disait Virgile, et les Scolastiques, s'inspirant de ces paroles et d'un mot de Platon : « Τῶν ῥεόντων οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη », en avaient fait leur maxime : « Il n'y a pas de science de ce qui passe : *Nulla est fluxorum scientia.* » C'est dans le même sens que l'auteur du *Novum organum* affirme (liv. 2) que « la science véritable est la science des causes : *vere scire per causas scire.* »

On a donc eu tort de prétendre, ainsi qu'on l'a fait souvent avec Joseph de Maistre dans son *Roman de la philosophie de Bacon*, que l'auteur du *Novum organum* était, avant les positivistes, un partisan fanatique de l'empirisme, qu'il voulait réduire la science à n'être qu'une étude expérimentale des phénomènes et des événements du monde physique ou du monde moral, et qu'il interdisait au savant la recherche des causes, dans laquelle il ne faudrait voir qu'une chimère. — Aux yeux du grand philosophe anglais aussi bien qu'aux yeux d'Aristote et de Platon, le véritable objet de la science (2), ce ne sont pas les faits qui passent et se succèdent, comme les flots succèdent anx flots, mais bien les causes et les principes généraux et universels, les lois et les rapports nécessaires et immuables, le *pourquoi* et le *comment*, τὸ διότι, τὸ πῶς, les *raisons* des choses, en un mot tout un ensemble de vérités et de recherches qui sont autant au-dessus de l'expérience que l'esprit est au-dessus de la matière. « Repenser la grande pensée de la création, voilà, d'après Schelling, l'objet et le but de la science. »

(1) Cette dissertation a paru dans la Revue l'*Instruction publique.*

(2) *La science en général* peut se définir la connaissance des *principes et des causes*, « rerum cognoscere causas » (Virgile), ou bien la connaissance du *pourquoi* et du *comment des choses*, ou bien encore la connaissance des *causes* et des *lois* des choses, la connaissance des *raisons* des choses, ou bien enfin la connaissance des *vérités* par *leurs principes*, des *phénomènes par leurs lois.*

Le vrai savant s'inspire bien, sans doute, de la connaissance des faits et des données expérimentales, et Bacon a dit excellemment que la « vraie philosophie est celle qui est l'écho fidèle de la voix du monde, qui est écrite, en quelque sorte, sous la dictée des choses. » — Mais d'abord la connaissance de tous les phénomènes présents, passés et à venir, est inaccessible à un esprit comme le nôtre, et serait-elle possible, elle n'aurait pour nous d'autre intérêt que celui de nous présenter un spectacle toujours changeant, comme les figures d'un kaléidoscope dont s'amusent les enfants. — Elle ne saurait satisfaire la raison et la science, qui veulent avant tout prévoir et maîtriser l'avenir. Aussi, là où l'expérience ne voit que des phénomènes, la raison et la science découvrent des vérités générales, c'est-à-dire des faits intelligibles, dépouillés de tous leurs caractères particuliers et accidentels, et rattachés aux autres faits de la même espèce par leurs caractères essentiels et immuables : car « l'essence, disait Bacon, si elle n'est rien en dehors de la nature, est du moins ce qu'il y a de plus important dans la nature : *extra naturam nihil, sed pars naturæ præstantissima.* » Là où l'expérience ne saisit qu'une succession fortuite de phénomènes isolés et sans rapports, la raison et la science nous font entrevoir tout un enchaînement de causes et d'effets, de lois et de rapports, et c'est ce que Bacon avait en vue, quand il disait si nettement : « La véritable science est la science des causes : *veré scire per causas scire.* » — Seule, une telle science est rationnelle; seule, elle satisfait les besoins de notre esprit; seule, elle aboutit à des résultats pratiques; seule, elle nous permet de prévoir et de pouvoir. Car si tout a sa cause et si toute cause placée dans les mêmes circonstances produit les mêmes effets, « qui voit la cause prévoit l'effet; qui tient la cause en son pouvoir suscite ou supprime l'effet à son gré. Et voilà comment, selon le mot de Bacon, la puissance de l'homme est en raison de sa science : « *Scientia et potentia humana in idem coïncidunt, quia ignoratio causæ destituit effectum* (*Novum organum*, I). » Voilà comment, selon le mot de Descartes, dans la VIe partie du *Discours de la méthode,* nous devenons les maîtres et les possesseurs de la nature.

Aristote et les Scolastiques après lui, avaient distingué quatre espèces de causes : 1° la *cause matérielle,* c'est-à-dire ce dont

une chose est faite, v. g. le bronze ou le marbre employé pour faire une statue; 2° la *cause efficiente,* c'est-à-dire ce par quoi une chose est faite, v. g. l'artiste qui a sculpté la statue ; 3° la *cause formelle,* c'est-à-dire ce qui fait qu'une chose est appelée telle ou telle; v. g. la forme divine ou humaine que présente la statue; 4° la *cause finale,* c'est-à-dire ce pour quoi une chose est faite, v. g. le gain ou la gloire que le sculpteur a eus en vue. — Platon a distingué une cinquième espèce de cause : la *cause exemplaire,* qui est le modèle, l'idéal d'après lequel une chose, est faite; v. g. la pensée que l'artiste a cherché à incarner dans son œuvre. « *Quinque ergo causæ sunt, ut Plato dicit*, lit-on dans les *Lettres à Lucilius* de Sénèque; *id ex quo, id à quo, id in quo, id ad quod, id propter quod.* Tanquam in statuâ, *id ex quo æs est : id à quo artifex est : id in quo forma est quæ aptatur illi; id ad quod exemplar est quod imitatur is qui facit; id propter quod facientis propositum est.* »

Bacon, il est vrai, s'élève contre la recherche des *causes finales,* dont il nie la légitimité dans les sciences physiques et naturelles, en la comparant aux vierges consacrées à Dieu et steriles comme elle : « *Causarum finalium inquisitio sterilis est et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit.* » Il voudrait réduire la science à la recherche des formes par lesquelles il entend les essences et les lois, c'est-à-dire l'ordre constant et général d'après lequel se produisent les phénomènes. C'est aussi la pensée des positivistes contemporains, Auguste Comte, Taine, Littré. Mais il suffit de jeter un coup d'œil sur les problèmes agités par la science pour être convaincu qu'elle n'a pas abandonné, qu'elle n'abandonnera pas la recherche des quatre ou cinq sortes de causes indiquées par les anciens. Tant qu'on n'a étudié que les faits, « les événements », ainsi que parle M. Taine (*De l'intelligence*, liv. IV), on n'a vu passer que des ombres dans la caverne de Platon; pour saisir la vérité dans sa réalité vivante, il faut sortir de cette caverne, c'est-à-dire de la sphère des connaissances sensibles, et monter vers la lumière des idées de substance et de cause, qui sont le soleil du monde intelligible.

Ainsi, sous tous les phénomènes physiques et moraux, le savant cherche toujours « ce je ne sais quoi plus foncier » qui s'appelle la substance, ou la *cause matérielle;* il travaille aussi à découvrir les éléments constitutifs des êtres et la disposition de

leurs parties, ou, s'ils sont spirituels, le rapport de leurs facultés, c'est-à-dire leur essence ou leur *cause formelle;* il détermine encore leur raison d'être, leur but, leur *cause exemplaire et finale;* enfin, il comprend que tout ce qui commence d'exister a une *cause productrice et efficiente.* — Ainsi, par exemple, la connaissance vraiment scientifique des plantes, ou la botanique, nous apprendra qu'elles sont produites par une graine (cause efficiente) ; qu'elles sont des végétaux, c'est-à-dire des substances matérielles, organisées et vivantes, avec des racines, une tige, des feuilles, une fleur, une corolle, etc. (cause matérielle); que, de ces éléments divers, la racine s'enfonce dans la terre, la tige, les feuilles et la fleur s'élèvent dans l'air (cause formelle); enfin, que les plantes sont créées ou pour l'agrément ou pour les besoins de l'homme (cause finale). — La science ne mérite donc véritablement son nom qu'autant qu'elle embrasse toute cette série de causes : « *Vere scire per causas scire* », qu'autant qu'elle est capable d'établir entre les êtres ce que Kant a nommé le « nexus causal », et de faire voir qu'il y a un enchaînement continu depuis le plus humble des phénomènes jusqu'à la Cause première, qui est en même temps la raison dernière de la substance et de la forme, de l'origine et de la fin des choses.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1. Expliquer et apprécier cette proposition de Socrate et de ses successeurs « qu'il n'y a de science que du général. » (Sorbonne, 1er juillet 1878.)

2. Expliquer cette assertion d'Aristote : « *Il n'y a pas de science du particulier.* » La rapprocher de cette formule de la philosophie scolastique : Nulla est fluxorum scientia (1). (Sorbonne, 7 août 1873.)

3. Y a-t-il au-dessus de toutes les sciences particulières une définition générale de la science et quelle peut-elle être? (Dijon, 1891.)

4. De la science, des sciences et de la philosophie. (Clermont, 9 novembre 1887.)

5. Quest-ce que la science? Donner une classification des sciences. (Grenoble, 1883.)

6. Expliquer ce mot de Claude Bernard : « Le savant est un douteur. » (Douai, 1886.)

7. Distinction des sciences et des arts — Définition de la science. — Classification des sciences (2). (Nancy, 1890.)

(1) Cette dissertation est traitée dans nos 160 *Développements de dissertations philosophiques*, p. 1.

(2) Pour la 1re partie de cette dissertation, voir nos 160 *Développements*, p. 369 : *de la Science, de l'Art et de l'Industrie.*

8. — Définition de la science. — Classification des sciences. (Aix, 1892.)

9. — Montrer que la science est un mélange de connaissances solidement démontrées et d'ignorances invincibles. (Bordeaux, 1883.)

10. — De la science et de l'esprit scientifique. (Aix, 1889.)

II.

Qu'appelle-t-on sciences morales? En quoi les sciences morales diffèrent-elles des sciences physiques?

(Sorbonne, 1866 et 1875) (1).

Plan. — I. Définition des sciences *morales.*

II. Subdivision de ces sciences en quatre classes :

a) Sciences *psychologiques :*

1° définition générale de ces sciences;

2° énumération et définition des principales d'entre elles : psychologie, logique, esthétique, morale, rhétorique, poétique, pédagogie;

b) Sciences *politiques et sociales :*

1° définition générale de ces sciences;

2° énumération et définition des principales d'entre elles : politique, économie politique, droit, jurisprudence.

c) Sciences *philologiques :*

1° définition générale de ces sciences;

2° énumération et définition des principales d'entre elles : grammaires particulières, grammaire comparée, grammaire générale;

d) Sciences *historiques :*

1° définition générale de ces sciences;

2° énumération et définition des principales d'entre elles : histoire, archéologie, épigraphie, paléographie, numismatique, géographie politique.

III. Définition des sciences *physiques* ou *cosmologiques.*

IV. Subdivision de ces sciences :

a) Sciences *naturelles;*

1° définition générale de ces sciences;

Pour la 2[me] partie de cette dissertation, voir la note (2) de ce premier devoir et la note (1) du devoir suivant.

Pour la 3[me] partie de cette dissertation, voir nos 160 *Développements :* pages, 6, 7 et 8.

(1) On a donné en 1875 ce sujet sous la forme suivante : « Qu'appelle-t-on sciences morales et *politiques?* En quoi se distinguent-elles des sciences physiques et *naturelles ?* »

2° énumération et définition des principales d'entre elles : géologie, paléontologie, minéralogie, botanique, zoologie... etc.;

b) Sciences *physiques* :

1° définition générale de ces sciences;

2° énumération et définition des principales d'entre elles : physique proprement dite, chimie.

V. Les sciences *morales* diffèrent des sciences *physiques* :

a) en ce que les unes s'occupent d'êtres libres, et les autres d'êtres soumis à des lois fatales;

b) en ce que celles-ci peuvent prévoir l'avenir, ce que celles-là ne sauraient jamais faire avec certitude;

c) en ce que, tout en employant la même méthode, elles l'appliquent fort différemment :

1° dans les sciences *physiques*, l'*observation* se fait par les sens aidés d'instruments; dans les sciences *morales*, par la conscience et la réflexion;

2° dans les premières, l'*expérimentation* est d'un usage plus fréquent et plus facile que dans les secondes;

d) en ce que les sciences morales sont plus élevées que les sciences physiques.

Développement. — On appelle *Sciences morales* cette catégorie de sciences (1) qui ont pour objet les êtres moraux, c'est-à-dire les êtres doués d'intelligence et de liberté, ou bien les hommes, considérés dans leurs facultés et leurs attributs essentiels, dans leurs rapports avec leurs semblables et avec l'univers.

C'est là un objet fort vaste : il embrasse tous les points de vue sous lesquels l'âme humaine peut et doit être envisagée et le nombre de ces points de vue est infini. Néanmoins, on les ramène généralement à quatre principaux et on divise les *sciences morales* en quatre grandes classes.

Il y a d'abord un certain nombre de ces sciences qui étudient l'âme humaine telle qu'elle est chez tous les individus, dans tous les temps et dans tous les lieux; ce sont les *sciences psychologiques*.

La *psychologie*, science de l'âme humaine, de ses phénomènes et de ses facultés, de ses attributs et de sa nature;

La *logique*, science du vrai ou des lois de la pensée;

L'*esthétique*, science du beau et de l'art;

(1) Une *science particulière* est un système raisonné de vérités générales, se rapportant à un même objet et se rattachant à des principes certains.

La *morale*, science du bien ou des lois de la volonté;

La *rhétorique*, « qui apprend à parler éloquemment », comme dit Bossuet ;

La *poétique*, « qui fait parler divinement et comme si l'on était inspiré » ;

La *pédagogie*, qui est la science de l'art d'instruire et d'élever l'enfance et la jeunesse.

Il y a ensuite une seconde classe de sciences morales qui ont pour objet l'homme vivant en société et formant des peuples et des nations, des cités et des États; ce sont les *sciences politiques et sociales :*

La *politique*, science du gouvernement des États;

L'*économie politique*, science des richesses, ou plutôt des lois qui président à la production, à la distribution, à la circulation et à la consommation des richesses;

Le *droit*, science des lois diverses qui régissent un peuple;

La *jurisprudence*, science de l'interprétation et de l'application des lois.

Il y a une troisième classe de sciences morales qui étudient les formes particulières du langage et des langues; ce sont les *sciences philologiques :*

Les *grammaires particulières*, qui apprennent à parler et à écrire correctement les diverses langues humaines;

La *grammaire comparée*, qui étudie les rapports et les différences que présentent entre elles les langues des peuples;

La *grammaire générale*, qui s'occupe des éléments essentiels et des lois universelles et immuables du langage.

Il y a enfin une dernière classe de sciences morales qui ont pour objet spécial les événements passés; ce sont les sciences *historiques :*

L'*histoire* sous ses formes diverses : *annales*, *chroniques, mémoires, biographies, autobiographies;*

L'*archéologie*, qui étudie tous les monuments, tous les vestiges du passé;

L'*épigraphie*, qui apprend à lire les inscriptions antiques;

La *paléographie*, qui s'occupe de déchiffrer les vieux manuscrits, chartes, diplômes, etc.;

La *numismatique*, qui est la science des monnaies et des médailles;

La *géographie politique*, qui est la description des divers pays du globe avec leurs divisions politiques.

A côté des sciences *morales* ou sciences noologiques, comme les appelle Ampère, il y a les *sciences physiques ou cosmologiques*.

On nomme ainsi ce groupe de sciences qui étudient le monde matériel ou des corps.

Elles comprennent les sciences *physiques* proprement dites et les *sciences naturelles* (1).

Les *sciences naturelles* étudient les propriétés particulières, les formes et les éléments constitutifs des êtres inorganiques, organiques et organisés, qui sont répandus à la surface de la terre ou en constituent la masse ; telles sont :

La *géologie*, qui nous apprend quelle est la constitution de la terre et par quelles transformations a passé notre globe avant d'arriver à son état actuel ;

La *paléontologie*, qui, avec les débris fossiles ensevelis dans les entrailles de la terre, reconstitue la flore et la faune des premiers âges du monde ;

La *minéralogie*, qui s'occupe de la constitution des corps inorganiques et de leurs différentes formes ;

La *botanique*, qui est la science des végétaux, de leurs organes, de leurs fonctions et de leurs diverses espèces ;

Le *zoologie*, qui étudie les animaux vivants sur la terre, dans l'eau et dans les airs ;

La *physiologie*, qui décrit les fonctions orgniques du corps humain, des animaux et des végétaux ;

L'*anatomie*, qui analyse les tissus et les éléments constitutifs des êtres organisés et vivants ;

L'*histologie*, qui est la science des lois qui président à l'arrangement et à la formation des tissus ;

(1) En dehors des sciences *morales* et des sciences *physiques et naturelles*, il y a les sciences *abstraites*, comprenant les sciences *mathématiques* (mathématiques *pures* et *mixtes*) et les sciences *métaphysiques* (métaphysique générale ou ontologie, métaphysique de la nature ou cosmologie rationnelle, psychologie rationnelle, théodicée). — Voilà les principaux groupes de sciences qu'on distingue ordinairement sauf à laisser parfois de côté les sciences métaphysiques et à ne parler que des sciences mathématiques, des sciences physiques et naturelles, et des sciences morales.

La *biologie*, qui s'occupe des diverses manifestations de la vie dans le monde ;

La *médecine*, qui apprend à connaître et à guérir les maladies auxquelles l'homme est sujet.

Les *sciences physiques* proprement dites étudient les propriétés générales des corps et les phénomènes qui s'accomplissent en eux ; elles comprennent :

La *physique*, science des grands agents de la nature, pesanteur, chaleur, électricité, magnétisme, son, lumière, et des phénomènes qui n'altèrent pas la constitution des corps ;

Et la *chimie*, science des phénomènes qui altèrent la constitution des corps et des lois qui président à leurs combinaisons diverses.

Tel est l'objet des *sciences physiques* ; il diffère profondément de celui des *sciences morales*.

Ces dernières, en effet, s'occupent d'êtres intelligents, libres, responsables, causes véritables des effets les plus variés et parfois les plus imprévus. — Les sciences physiques, au contraire, étudient des êtres inconscients, aveugles et soumis à des lois fatales et immuables.

Aussi, tandis que ces sciences, après avoir constaté les lois qui gouvernent le monde, peuvent reconstruire l'histoire de l'univers, en prévoir même l'avenir, les *sciences morales* ne sauraient se proposer un pareil but et leurs prévisions sont bien restreintes. L'avenir de l'homme et celui de la société dépendent de cette force spontanée qu'on appelle la liberté et dont aucune loi mathématique ne peut prévoir la direction ; il n'y a de possible, en pareille matière, que des conjectures plus ou moins probables.

Distinctes par leur objet et leur manière de prévoir l'avenir, les *sciences physiques* et les *sciences morales* diffèrent encore par leur méthode.

Sans doute, elles ont bien recours les unes et les autres à la méthode expérimentale et inductive, qui est aussi nécessaire pour constater les faits de l'ordre moral et en établir les lois que pour étudier les faits de l'ordre physique et les rattacher aux lois qui les régissent.

Mais dans les *sciences physiques*, l'observation et l'expérimentation se font par les sens extérieurs aidés des instruments qui

en augmentent la portée; car, comme l'a dit le poète en parlant de l'homme :

Il se donna des sens qu'oublia la nature.

Les *sciences morales*, au contraire, ont pour instrument principal et quelquefois pour instrument exclusif la conscience et la réflexion, cette lumière intérieure, qui, au dire de Maine de Biran, « luit dans les profondeurs de l'âme et dirige l'homme méditatif appelé à visiter ces galeries souterraines. »

De plus, dans les *sciences physiques*. l'expérimentation est d'un usage fréquent et relativement aisé, tandis que, dans les *sciences morales*, on ne peut l'employer et on ne l'emploie que rarement : la personne humaine, en effet, échappe au scalpel comme à la cornue et à l'alambic, et vouloir produire arbitrairement les phénomènes psychologiques et moraux, ce serait souvent les dénaturer.

Enfin, les *sciences morales* diffèrent des *sciences physiques*, parce qu'elles ouvrent à l'esprit de plus larges horizons et s'occupent de problèmes plus intéressants pour l'homme : problèmes de sa nature, de son origine et de sa destinée. Si l'étude de la nature et de ses mystères, du corps humain et de son merveilleux organisme, est regardée comme un objet digne de notre curiosité, à combien plus forte raison l'étude de notre âme et de la vie intellectuelle et morale de nos semblables mérite-t-elle de fixer notre attention? Autant l'esprit est au-dessus de la matière, autant les *sciences morales* sont au-dessus des *sciences physiques et naturelles*.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 11. Énumérer, définir et classer les différentes sciences (1).
(Sorbonne, 9 août 1821.)

12. Classification des sciences (2). (Lyon, novembre 1888.)

13. De la classification des sciences. Place de la philosophie dans cette classification. (Sorbonne, 1882.)

14. Établir la hiérarchie des sciences et montrer que la sociologie en est le couronnement. (Bordeaux, 1883.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 3.

(2) Voir le même développement. — On pourrait seulement changer le début, et dire que Bacon a appelé la classification des sciences « une description du globe intellectuel : *descriptio globi intellectualis* », et D'Alembert « une mappemonde de l'univers scientifique »

15. Quelle différence y a-t-il entre les sciences physiques et les sciences naturelles? (Sorbonne, 1873.)

16. Objet, nature, méthode des sciences dites historiques. — Par quels caractères se distinguent-elles des sciences proprement dites, mathématiques, physiques, etc.? (Nancy, 1891.)

III.

Qu'appelle-t-on philosophie des sciences?

(Sorbonne, 21 octobre 1882.)

Plan. — 1. On appelle philosophie des sciences la science des plus hautes généralités scientifiques.

2. Elle a pour objet la *nature*, la classification et la hiérarchie des sciences, leurs *principes*, leurs *méthodes* et leurs *résultats* généraux ou leurs *conclusions*.

3. Ainsi d'abord, elle dit ce qu'on entend par la science en général et par une science particulière; puis elle indique les principales classifications des sciences qui ont été données, et distingue les sciences *mathématiques*, les sciences *physiques*, les sciences *naturelles*, les sciences *morales* et les sciences *métaphysiques*.

4. En second lieu, la philosophie des sciences étudie les caractères et la légitimité des *principes* sur lesquels reposent les mathématiques, les sciences physiques et naturelles, et les sciences morales.

5. En troisième lieu, la philosophie des sciences s'occupe des *méthodes* applicables à chaque classe de sciences.

6. En quatrième lieu, la philosophie des sciences coordonne les *conclusions* générales des divers ordres de sciences.

7. Ces différentes questions ne peuvent être étudiées avec le seul secours des sciences particulières; il y faut la connaissance de l'esprit humain, c'est-à-dire la psychologie, la logique et la métaphysique.

8. Enumération des principaux ouvrages consacrés à la philosophie des sciences.

Développement. — On appelle *philosophie des sciences* la science des sciences, ou la science des plus hautes généralités scientifiques, qui concernent et dominent toutes les sciences en général, sans être du ressort de chacune d'elles en particulier.

Elle a pour objet la *nature* des sciences et leur classification ou leur hiérarchie, les *principes* qui leur servent de base, les *méthodes* qui leur sont applicables, et leurs *résultats* généraux ou leurs *conclusions*, qu'il s'agit de recueillir et de coordonner.

Ainsi d'abord, la *philosophie des sciences* définit la *science en général* et voit en elle la « connaissance des causes et des principes, comme l'a dit Aristote : « Ἡ σοφία περὶ τίνας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη »; « *Vere scire, par causas scire* », disait Bacon, ou bien la connaissance du pourquoi et du comment des choses, ou bien encore la connaissance des raisons des choses, la connaissance des principes et des vérités qui en découlent, des phénomènes et des lois qui les régissent. — La philosophie des sciences dit ensuite ce qu'il faut pour constituer une *science particulière :* un système raisonné de vérités générales, se rapportant à un même objet et se rattachant à des principes certains. — Puis, viennent la *classification* et la *hiérarchie* des sciences, que Platon distribuait, d'après leur ordre de dignité, en dialectique ou science des idées et du bien, sciences mathématiques et sciences physiques et naturelles, et qu'Aristote divisait, d'après les formes de l'activité humaine, en sciences *poétiques,* sciences *pratiques* et sciences *théoriques,* au-dessus desquelles se place la philosophie première. — Les Scolastiques distinguaient les sept arts libéraux : le *trivium,* grammaire, rhétorique, logique, et le *quadrivium,* arithmétique, musique, géométrie, astronomie, que dominaient le droit canon et le droit civil, la médecine et la science par excellence, la théologie. — Vincent de Beauvais, dans son *Speculum majus,* parle d'abord des sciences physiques et naturelles, objet du *Speculum naturale,* puis des sciences dogmatiques, objet du *Speculum doctrinale,* enfin des sciences historiques, objet du *Speculum historiale.* — Bacon, dans le *De dignitate et augmentis scientiarum,* distingue les sciences de la mémoire, histoire naturelle et civile, les sciences de la raison, philosophie, et les sciences de l'imagination, poésie. — D'Alembert donne la même division, en la complétant, dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie.* — Ampère divise les sciences en sciences *cosmologiques* (sciences mathématiques, sciences physiques, sciences naturelles, sciences médicales), et en sciences *noologiques* (sciences philosophiques, sciences philologiques, sciences historiques, sciences politiques et sociales). — Auguste Comte et les positivistes distinguent six sciences principales : la mathématique, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie et la sociologie. — Herbert Spencer distingue trois classes de sciences : les sciences abstraites, les scien-

ces abstraites-concrètes et les sciences concrètes. — Enfin, on divise ordinairement les sciences en sciences mathématiques, sciences physiques, sciences naturelles, sciences morales et sciences métaphysiques : ces dernières occupent le sommet de la hiérarchie des sciences; les mathématiques comprennent les mathématiques pures et les mathématiques mixtes, et les sciences morales se subdivisent en sciences psychologiques, sciences politiques et sociales, sciences philologiques et sciences historiques.

Après avoir donné la classification et la hiérarchie des sciences, la *philosophie des sciences* étudie les *idées* et les *principes* qui leur servent de base : — idées de nombre, de quantité, d'étendue, de force, de mouvement, et principes qui s'y rattachent, deux quantités égales à une troisième, sont égales entre elles, etc., fondement des sciences *mathématiques*; — idées de matière et de corps, de phénomènes et de lois, de cause et d'effet, et principes qui s'y rapportent, principe de causalité, principe de la stabilité des lois de la nature ou principe d'induction, etc., fondement des sciences *physiques et naturelles*; — idées de bien et de mal, de devoir et de droit, de vice et de vertu, principe de la distinction du bien et du mal, principe du mérite et du démérite, etc., fondement des sciences *morales*. — Quelle est l'origine de ces idées et de ces principes? Quelle en est la valeur et la portée? Quels en sont les caractères? Pourquoi les regarde-t-on, à bon droit, comme universels et absolus? Voilà tout autant de questions dont on chercherait en vain la solution dans les sciences mathématiques, dans les sciences physiques et naturelles et dans les sciences morales : c'est à la *philosophie des sciences* qu'il appartient de les poser, de les résoudre, et d'établir ainsi la certitude et la légitimité de toutes les sciences humaines.

En troisième lieu, la *philosophie des sciences* s'occupe des *méthodes* applicables aux divers ordres de sciences. — Elle établit que les sciences *mathématiques*, arithmétique, algèbre, géométrie, trigonométrie etc., ont besoin de la méthode démonstrative avec ses principaux procédés, définition, division, déduction et démonstration; — que dans les sciences *physiques et naturelles*, physique, chimie, géologie, botanique, zoologie et physiologie, il faut recourir à la méthode expérimentale et inductive et à

ses divers procédés, observation, expérimentation, classification, induction, hypothèse et analogie; — que les sciences *morales* enfin, sciences psychologiques, sciences philologiques, sciences politiques, sciences historiques, doivent employer tantôt la méthode inductive, tantôt la méthode démonstrative, et tantôt l'autorité et la critique des témoignages, nécessaires dans les sciences historiques. La méthodologie est une des théories les plus importantes pour le véritable progrès des sciences humaines.

Enfin, la *philosophie des sciences* se demande quelles sont les *conclusions* générales des sciences mathématiques, des sciences physiques et naturelles et des sciences morales. — Qu'est-ce que la durée et l'étendue? Qu'est-ce que ces espaces, dont le silence éternel effrayait Pascal? Le temps et l'espace sont-ils des réalités substantielles et infinies, comme le disaient Newton et Clarke, ou bien ne faut-il voir en eux que des rapports et des relations, comme l'ont enseigné Aristote, les Scolastiques et Leibniz? Qu'est-ce que la force et le mouvement? Le mouvement dérive-t-il d'un premier moteur, ou bien a-t-il son principe et sa cause dans la matière? La matière elle-même est-elle éternelle et infinie, ou bien a-t-elle été créée? D'où lui viennent ces formes et cette structure admirables qu'elle conserve et qu'elle reproduit avec tant de persévérance dans les corps organisés et vivants? Qu'est-ce que cette force puissante et mystérieuse qu'on appelle la vie? Faut-il voir en elle une propriété de la matière organisée, ou bien suppose-t-elle une force distincte de la matière? Les espèces végétales et animales correspondent-elles à autant d'idées conçues et réalisées par une cause première, ou bien ne sont-elles, comme le prétendent les darwinistes et les évolutionnistes, que des évolutions progressives et nécessaires de la nature et de la matière? Le déterminisme et le mécanisme sont-ils les lois du monde moral aussi bien que du monde physique, ou bien faut-il croire à la liberté morale et à la Providence? — Voilà des problèmes dont on chercherait vainement la solution dans les sciences particulières, dans les déductions de la géométrie et les inductions de la physique, de la chimie, de l'histoire naturelle. C'est la *philosophie des sciences* qui la donne et qui par là même pénètre au cœur de toutes les connaissances humaines pour les éclairer et les vivifier.

La *philosophie des sciences* ou *philosophie scientifique* s'occupe donc des problèmes les plus généraux et les plus élevés que se pose nécessairement un jour ou l'autre tout savant vraiment digne de ce nom; elle est une science universelle, en quelque sorte, dont la connaissance suppose, quoi qu'en disent les positivistes, celle de la psychologie et de la logique, en tant qu'elles révèlent la nature et les lois de la pensée humaine, de ses facultés et de ses opérations, et surtout celle de la métaphysique et de la théodicée, en tant qu'elles montrent en Dieu et en sa Providence la Cause première et dernière de l'ordre physiqne et de l'ordre moral, que mettent si bien en lumière les diverses sciences humaines.

La *Métaphysique*, d'Aristote ; le *De Dignitate et augmentis scientiarum* et le *Novum organum*, de Bacon; l'*Esprit géométrique*, de Pascal; le *Discours de la méthode*, de Descartes; le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, de d'Alembert; l'*Essai sur la philosophie des sciences*, d'Ampère; le *Discours sur la philosophie naturelle*, d'Herschell ; le *Cours de philosophie positive*, d'Auguste Comte; l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, de Claude Bernard; la *Philosophie de la chimie*, de Dumas; l'*Unité des forces physiques*, du P. Secchi; la *Philosophie de la mécanique*, de Pellisson; le *Traité de la Classification des sciences*, d'Herbert Spencer; et plusieurs des traités de Cauchy, de M. Bertrand, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, sont les principaux ouvrages qu'on a écrits depuis l'antiquité et les temps modernes jusqu'à nos jours sur la *Philosophie des sciences*.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 17. Montrer par des exemples ce qu'est la philosophie des sciences, et indiquer le rôle qu'elle joue dans l'ensemble de la connaissance.

(Bordeaux, 1891.)

18. Qu'entend-on par philosophie de l'histoire, philosophie du droit, philosophie des beaux-arts, philosophie des sciences, et en général quel est le sens du mot philosophie dans toutes les expressions analogues (1)?

(Sorbonne, nov. 1872. Clermont, 1888.)

19. Tracer les limites de la connaissance humaine.

(Besançon, 1890.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, V.

20. La philosophie est-elle une science particulière, ou la science universelle? Dans quel sens pourrait-elle être l'une et l'autre (1)?
(Sorbonne, juillet 1874.)

21. La philosophie est-elle la science universelle embrassant l'ensemble des connaissances humaines ou a-t-elle un objet propre et déterminé (2)? Quel est cet objet? (Sorbonne, 1876.)

22. Apprécier cette pensée d'un contemporain : « La philosophie est moins une science à part qu'une face de toutes les sciences. »
(Montpellier, avril 1892.)

23. Déterminer exactement l'objet de la philosophie et sa place parmi les sciences. (Sorbonne, octobre 1889.)

24. Division de la philosophie. Comment peut-on justifier l'ordre suivi dans l'étude des diverses parties de la philosophie (3)?
(Sorbonne, 1876.)

25. Dans quel ordre convient-il d'étudier les différentes parties de la philosophie? (Grenoble, 1889.)

IV.

Montrer pourquoi la logique doit être étudiée après la psychologie (4).

(Montpellier, mars 1888.)

Plan. — 1. La *logique* doit être étudiée après la *psychologie*,

a) parce que celle-ci lui fournit des données indispensables : la connaissance des facultés et des opérations intellectuelles;

b) parce que la marche naturelle de l'esprit humain, c'est d'aller du concret à l'abstrait;

c) parce que la logique, outre qu'elle est sèche et aride, ne développe que le raisonnement, tandis que la psychologie est plus intéressante et plus utile au début des études philosophiques.

2. Les partisans des traditions scolastiques objectent bien que la logique trace les règles de la méthode applicable à la psychologie. — Mais ces règles, sans la psychologie, seront fausses ou arbitraires; et puis, pour s'étudier soi-même, on n'a besoin que de la logique naturelle à tout esprit judicieux.

3. L'histoire nous dit, comme la raison, que la logique doit être étudiée après la psychologie :

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*.
(2) *Ibidem*.
(3) *Ibidem*.
(4) Voir Bossuet, *Logique : Préface;* — Charles, *Lectures de philosophie*.

a) parce que la science de l'âme a été créée avant celle du raisonnement;
b) parce que Socrate, par le γνῶθι σεαυτόν, a fait de la psychologie le point de départ de la philosophie;
c) parce que les Académiciens, les Péripatéticiens et les Stoïciens l'ont imité, comme l'affirment Cicéron et Sénèque;
d) parce que, si au moyen âge on a placé la logique avant la psychologie, cela tient à des raisons particulières;
e) parce que, dans les temps modernes, Bacon et Descartes ont rendu à la psychologie la première place parmi les sciences philosophiques;
f) parce qu'enfin tous les grands philosophes des dix-septième, dix-huitième et dix-neuvième siècles la lui ont conservée.

Développement (1). — La *logique* doit être étudiée après la *psychologie,* science de l'âme humaine, de ses phénomènes et de ses facultés, de ses attributs et de sa nature, parce que cette dernière science *fournit au logicien des données indispensables.*

Qu'est-ce, en effet, que la *logique?* C'est la science du vrai, la science des lois de la pensée humaine, comme l'ont dit Kant et Hamilton. Or, comment pourrait-elle tracer ces lois, si elle ne connaissait pas les facultés et les opérations intellectuelles, leur nature et leur objet, leur portée et leurs limites? Que dirait-on d'un législateur qui voudrait dicter des lois à un peuple dont il ignorerait les mœurs et le caractère, les traditions et l'histoire? Ce législateur serait ridicule et sa législation chimérique. Eh bien, le logicien, lui aussi, est législateur, législateur de l'intelligence et de la pensée, et les lois qu'il donne ne seront sûres et fécondes qu'autant qu'elles auront été puisées dans la connaissance des facultés intellectuelles, c'est-à-dire dans la psychologie.

N'est-il pas vrai, d'ailleurs, que la *marche naturelle de l'esprit humain, c'est d'aller du concret à l'abstrait,* de l'étude des réalités telles qu'elles s'offrent à nous avec tous leurs éléments constitutifs à l'étude des points de vue particuliers et généraux sous lesquels l'esprit humain peut les envisager? Or, il n'y a aucune raison de rompre en philosophie avec cette méthode légitime, et le bon sens nous dit que la *psychologie,* science concrète de l'âme humaine, est le préambule obligé de la *logique,* science abstraite du vrai et des moyens d'arriver au vrai.

(1) Cette dissertation a été publiée par la Revue l'*Instruction publique.*

En dehors de ces raisons tirées de la nature des choses, il y en a d'autres qui viennent des *avantages pratiques que l'on trouve à n'aborder l'étude de la logique qu'après celle de la psychologie.* La *logique*, en effet, outre qu'elle est aride et capable de dégoûter de jeunes esprits au début des études philosophiques, semble avoir l'inconvénient de ne développer qu'une faculté, le raisonnement : or, comme le dit, dans Molière, le bonhomme Chrysale :

> Raisonner est l'emploi de toute ma maison,
> Et le raisonnement en bannit la raison.
> (*Les Femmes savantes;* ACTE II, SCÈNE VII.)

Cette fâcheuse conséquence est à craindre pour les esprits peu judicieux, qui se laissent facilement emprisonner dans un étroit formalisme. On y échappera en commençant les études philosophiques par la *psychologie,* qui, à l'avantage d'être une science très intéressante, joint celui de développer régulièrement toutes les facultés intellectuelles et de nous faire acquérir l'esprit d'observation, si nécessaire pour réussir dans l'étude des autres sciences.

« Mais la logique, objectent les partisans des traditions scolastiques, trace les règles de la méthode applicable à la psychologie, et, à ce titre, elle doit la précéder. » — Il faut leur répondre d'*abord* que les règles de la logique seront fausses ou du moins arbitraires, si elles ne sont pas inspirées par la connaissance de l'esprit humain, c'est-à-dire par la psychologie, et *puis* que, pour s'étudier soi-même, chacun n'a besoin d'autre méthode que de l'observation, ni d'autre logique que de cette logique naturelle à tout esprit droit et judicieux.

Que si maintenant nous consultons l'histoire, elle nous dira hautement, comme la raison philosophique, que la *logique* doit être étudiée après la *psychologie.*

En effet, à l'origine de la philosophie, lors de la création de cette science par les efforts des premiers penseurs de la Grèce, la psychologie exista longtemps avant la logique : Thalès et Anaxagore, Démocrite et Pythagore avaient posé et résolu la plupart des problèmes qui se rapportent à l'origine et à la nature de l'âme, alors que personne ne songeait encore à formuler les lois du raisonnement. Ne faut-il pas voir dans ce fait l'indice certain d'un besoin impérieux de l'intelligence humaine,

qui ne peut aborder la *logique* qu'après y avoir été préparée par l'étude de la *psychologie?*

Quand *Socrate* parut et que, comme le dit Cicéron, il fit descendre la philosophie du ciel sur la terre : « *Socrates primus philosophiam devocavit e cælo* », il donna le γνῶθι σεαυτόν, c'est-à-dire la *psychologie*, comme le véritable point de départ des etudes philosophiques.

Toutes les *grandes écoles* qui naquirent en Grèce sous le souffle de la révolution socratique furent unanimes pour accorder à la *psychologie* la préséance sur la *logique*, comme on peut le voir par ce que dit Cicéron, dans ses *Académiques*, de la division de la philosophie adoptée par l'*Académie* et le *Lycée*. — « *Fuit ergo jam accepta a Platone philosophandi ratio triplex; una, de vitâ et moribus; altera, de naturâ et rebus occultis; tertia, de disserendo, et quid verum, quid falsum.* Platon divisait la philosophie en trois parties : la première, qui traite de la vie et des mœurs; la seconde, de la nature et de ses mystères; la troisième, du raisonnement, de la vérité et de l'erreur. » Cette dernière partie, dans laquelle on reconnaît la *logique*, ne vient donc qu'après la *psychologie*, développée partie dans la morale, partie dans la physique. — Les Péripatéticiens ne divisaient pas autrement la philosophie : « *Atque hæc illa sunt tria genera*, ajoute Cicéron, *quæ putant plerique Peripateticos dicere. Id quidem non falso : est enim hæc partitio illorum.* » Aristote ne semble avoir été si grand logicien que parce qu'il était profond psychologue, et si l'*Organon* est un chef-d'œuvre immortel, c'est qu'il a été inspiré par la connaissance la plus précise du mécanisme du raisonnement et de la pensée. — Les philosophes du *Portique*, comme ceux de l'Académie et du Lycée, plaçaient la *logique* après la morale et la physique, c'est-à-dire après la *psychologie* : « *Philosophiæ tres partes esse dixerunt*, dit Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius*, *et plurimi et maximi auctores : moralem, naturalem, rationalem.* »

Au *moyen âge*, il est vrai, on fit de la *logique* le préambule de la *psychologie* et de toutes les autres sciences : comme dans ces sciences on ne procédait jamais que par raisonnement et démonstration, on croyait tout d'abord nécessaire d'apprendre la science du raisonnement et de la démonstration. Mais quand Bacon, par son *Novum organum*, eut ouvert à

l'esprit humain une voie nouvelle, celle de l'expérience et de l'induction; quand Descartes, par son fameux principe : « *Cogito, ergo sum* », eut fait de l'étude de la pensée le point de départ des sciences philosophiques, on vit la psychologie reconquérir ses droits un moment méconnus.

Bossuet, exposant au pape Innocent XI le plan qu'il a suivi dans l'éducation philosophique du Dauphin, avoue qu'il a cru devoir commencer par la psychologie « comme par la science la plus intéressante et la plus utile : *Cum intelligeremus*, dit-il, *eo philosophiam maxime contineri, ut animum primum ad se revocatum, hinc quasi firmato gradu ad Deum erigeret, ab eo initio exorsi sumus.* »

Les plus grands philosophes modernes après lui, Locke, Malebranche, Leibniz, au dix-septième siècle; Thomas Reid, Kant, au dix-huitième siècle; Maine de Biran, Cousin, Jouffroy, Garnier, Stuart Mill, Herbert Spencer, au dix-neuvième siècle, s'accordent à dire que la *psychologie* doit être placée au début des sciences philosophiques pour rayonner de là sur toutes ces sciences et par là même sur la *logique*.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 26. Pourquoi doit-on commencer l'étude de la philosophie par la psychologie ? Si l'on admet un autre ordre, en donner les raisons.
(Sorbonne, 13 août 1872.)

27. Indiquer et décrire quelques-unes des qualités que l'étude de la philosophie fait acquérir à l'esprit. (Sorbonne.)

28. La métaphysique est-elle possible sans la psychologie?
(Sorbonne, 1878.)

29. En quoi la psychologie est-elle nécessaire à la logique, à la morale, à la théodicée (1)? (Sorbonne, 1867)?

30. Division de la philosophie. Définition de chacune de ses parties. Ordre dans lequel on doit les étudier (2). (Sorbonne, 1881.)

31. Définir les différentes sciences qui composent la philosophie et indiquer leurs rapports mutuels. (Nancy, 1888.)

32. La philosophie est le complément de toute éducation et le couronnement de toute étude scientifique. (Sorbonne, 1866.)

33. De l'esprit philosophique. En quoi il consiste, ses qualités, ses avantages (3). (Sorbonne, 1867.)

(1) Voir nos 160 *Développements*, p. 14, 15, 16, 17.
(2) Voir *ibidem*.
(3) Voir *ibidem*, p. 485.

V.

Des rapports de la philosophie avec les sciences exactes (1).

(Faculté de Toulouse.)

Plan. — 1. La *philosophie* a des rapports avec toutes les sciences et par là même avec les sciences *exactes.*

2. Définition des sciences *exactes* ou *mathématiques.*

3. Elles comprennent :

a) les mathématiques *pures;* arithmétique, algèbre, calcul infinitésimal, calcul des probabilités, géométrie, trigonométrie, mécanique, etc. ;

b) les mathématiques *mixtes;* astronomie, science militaire, génie, science des ponts et chaussées, etc.

4. La *philosophie* a avec ces sciences :

a) un rapport de *certitude,*

b) un rapport de *principes,*

c) un rapport de *méthode.*

5. De plus, la philosophie fait acquérir à l'esprit les qualités nécessaires pour réussir dans les sciences *exactes.*

6. Ces sciences, à leur tour, rendent à la philosophie des services signalés, en habituant l'esprit à se dégager des choses sensibles et en mettant à l'épreuve de l'expérience les méthodes qu'enseigne la logique.

7. L'histoire proclame la nécessité de l'union entre les sciences *exactes* et la *philosophie.*

Développement (2). — « Toutes les sciences sont comprises dans la philosophie », dit Bossuet dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, indiquant par là que la philosophie, science des premières causes et des premiers principes, comme l'ont dit Aristote et Descartes, ou science de l'homme, de Dieu, de leurs rapports entre eux et avec le monde, d'après les lumières de la raison, comme on la définit souvent, a les rapports les plus étroits avec toutes les sciences humaines, sciences morales, sciences physiques et naturelles et *sciences exactes*.

On appelle sciences *exactes* ou *mathématiques* ce groupe de

(1) Voir Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences;* — Pascal, *De l'esprit géométrique.*

(2) Ce devoir a paru dans l'*Instruction publique.*

sciences qui s'occupent des propriétés générales des corps envisagées de la manière la plus abstraite.

Il y a les *mathématiques pures*, ainsi appelées parce qu'elles ne sortent pas du domaine de l'abstraction pure, et les *mathématiques mixtes*, ainsi nommées parce qu'elles tiennent à la fois des mathématiques pures et des sciences physiques et naturelles.

Les mathématiques *pures* sont :

L'*arithmétique*, science du nombre et de la quantité;

L'*algèbre*, qui n'est que l'arithmétique généralisée;

Le *calcul infinitésimal*, qui évalue les infiniment petits et comprend le calcul différentiel et le calcul intégral;

La *géométrie*, qui est la science de la mesure de l'étendue, et qui comprend la géométrie *plane*, la géométrie *dans l'espace*, la géométrie *descriptive*, que Monge a créée et qui a pour objet la représentation de l'étendue par les projections, et la géométrie *analytique* créée par Descartes;

Le *calcul des probabilités*, ou l'ensemble des règles par lesquelles on peut déterminer les chances qu'a un évènement de se produire;

La *trigonométrie*, qui est la science de la résolution des triangles;

La *mécanique*, qui est la science de la force et du mouvement et qui comprend la *statique*, la *dynamique* et la *cinématique*.

Les mathématiques *mixtes* sont :

L'*astronomie*, à laquelle se rattache la cosmographie et qui est la science des corps célestes, de leurs mouvements et de leurs révolutions;

La *science militaire*, qui a pour objet l'art de la guerre, tactique, stratégie, topographie et poliorcétique;

Le *génie*, qui est la science des travaux à exécuter pour les fortifications, les passages de rivières et de fleuves, etc.;

La science des *ponts et des chaussées*, qui a pour objet la consruction des routes, des ponts, des canaux, etc.

Ces diverses sciences sont intimement liées à la philosophie, qui a d'abord avec elles un *rapport de certitude*, parce qu'elle tablit leur certitude et leur légitimité. — Les sciences exactes, en effet, ainsi que toutes les autres sciences, supposent et doivent supposer comme incontestable le fait de la certitude, c'est-

à-dire la possibilité pour l'esprit humain d'arriver à la vérité : la science, en effet, ne serait qu'une chimère, si notre intelligence était condamnée à être le jouet d'une perpétuelle illusion, si nous n'étions jamais sûrs d'avoir des connaissances d'une certitude inébranlable. — Or, ce fait de l'existence de la certitude, les sciences exactes l'admettent, mais ne le discutent pas : c'est le droit, c'est le devoir de la philosophie de le mettre en lumière, de l'établir d'une manière irréfragable, de le venger des attaques des sceptiques et de faire briller dans tout son éclat l'autorité de la raison et de la science.

La philosophie a encore avec les sciences exactes un *rapport de principes*, c'est-à-dire qu'elle analyse l'origine, les caractères et la valeur des principes qui leur servent de fondement. — Ces sciences, en effet, reposent sur les idées d'unité, de nombre, de grandeur, de quantite, d'étendue, de force, de mouvement, et sur les axiomes correspondants à ces idées : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre; le tout est plus grand que sa partie; deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; deux quantités égales, augmentées ou diminuées de quantités égales, sont encore égales, etc. — Mais quelle est la valeur de ces idées et de ces vérités fondamentales? Quels en sont les caractères propres et distinctifs? Pourquoi les admettons-nous comme sûres et incontestables? Voilà tout autant de questions auxquelles ne répondent pas les sciences *exactes*. C'est à la philosophie qu'il appartient de le faire, à la philosophie qui, dans l'analyse de l'intelligence humaine, découvre les notions et les vérités premières, en décrit la nature et les caractères, en établit l'origine et la valeur incontestable. « Toutes les sciences empruntent leurs principes de la philosophie, » dit Descartes dans la première partie de son *Discours de la méthode*.

La philosophie a aussi avec les sciences *exactes* un *rapport de méthode*, c'est-à-dire qu'elle leur enseigne la théorie de la méthode qui leur est applicable. — Les mathématiques, en effet, comme toutes les sciences humaines, ont besoin d'une méthode, c'est-à-dire d'un ensemble de procédés qui leur permettent d'arriver sûrement et facilement à leur but. Cette méthode, c'est la méthode *déductive*, qui débute par des définitions et des axiomes, et se continue par des raisonnements et des démonstrations. — Mais quelle est la nature, quelle est la valeur de ces

divers procédés? N'ont-ils pas besoin d'être parfois complétés par ceux de la méthode expérimentale? C'est la philosophie, c'est la logique qui répond à ces questions et fournit ainsi aux mathématiciens le flambeau qui les éclaire et les dirige dans leurs recherches scientifiques.

La philosophie, enfin, semble profondément *utile aux sciences mathématiques,* parce qu'elle fait acquérir à l'esprit cette exactitude, cette précision de langage, cette vigueur de raisonnement, qui sont indispensables dans l'étude des sciences exactes : il n'y a pas d'intelligence mieux faite pour réussir dans ces sciences que l'intelligence du philosophe, habitué à parler un langage rigoureusement technique et à raisonner avec justesse sur les plus hautes questions de psychologie, de morale et de métaphysique.

Mais si la philosophie est utile aux sciences exactes, ces sciences, *à leur tour, rendent à la philosophie des services signalés.* — D'abord, elles habituent l'esprit à se dégager des réalités sensibles et à se trouver à l'aise dans le monde des abstractions métaphysiques. — En second lieu, elles contrôlent la valeur des méthodes enseignées par la philosophie, en les mettant à l'épreuve de l'expérience, si bien que Pascal a pu dire, dans son opuscule *De l'esprit géométrique* : « La logique emprunte ses meilleures règles à la géométrie. Les géomètres apprennent la meilleure manière de raisonner. »

C'est donc avec raison que Platon avait fait graver sur le frontispice de son école cette inscription célèbre : « Nul n'entre ici qui ne soit géomètre », et qu'il donne, dans le VIIe livre de sa *République,* les sciences mathématiques comme le préambule obligé de la dialectique et de la philosophie. C'est avec raison que les scolastiques disaient : « La géométrie a pour sœur la philosophie. » — L'histoire, en effet, nous apprend qu'il y a toujours eu une alliance étroite entre le génie métaphysique et le génie mathématique chez les plus grands philosophes anciens et modernes : Pythagore, Platon, Proclus, Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz, Newton, Kant et Ampère. Cette alliance féconde doit être maintenue, si l'esprit humain veut voir son domaine s'élargir de plus en plus; car, comme l'a dit un philosophe contemporain : « Sans les mathématiques, on ne pénètre point au fond de la philosophie; sans la philosophie, on ne

pénètre point au fond des mathématiques; sans les deux on ne pénètre au fond de rien. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 34. Quel rapport y a-t-il entre les sciences positives et la philosophie ?
(Caen, 1891.)

35. Analyser les rapports de la philosophie avec les autres sciences, spécialement avec les sciences physiques et naturelles (1).
(Sorbonne, 10 novembre 1869.)

36. Qu'est-ce que la philosophie et quelles sont les qualités de l'esprit philosophique ? (Aix, 1890).

37. Importance de la philosophie au point de vue social et particulièrement de son influence sociale dans les deux derniers siècles.
(Bordeaux, 1881.)

VI.

Quels sont les rapports de la philosophie et de l'histoire? (2).

(Sorbonne, Toulouse.)

Plan. — 1. La philosophie et l'histoire, qui s'occupent du même objet, l'homme intelligent et libre, se rendent des services mutuels, qui constituent leurs rapports.

2. Ainsi, d'abord, toutes les parties de la philosophie fournissent à l'historien les données les plus précieuses :

a) La *psychologie*, la connaissance du cœur humain et de ses passions, mobiles des actions des hommes (Tacite);
b) La *logique*, les règles de la critique historique et l'art de saisir l'enchaînement des événements humains;
c) La *morale*, les principes sacrés du devoir et du droit;
d) La *métaphysique* et la *théodicée*, enfin, l'idée de la Providence, « qui tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes. »

3. L'histoire, à son tour, est profondément utile

a) à la *psychologie*, dont elle complète les informations sur les grandes facultés et les grandes passions humaines;
b) à la *logique*, dont elle contrôle les règles et les méthodes;
c) à la *morale*, à la *métaphysique* et à la *théodicée*, qui lui

(1) Pour le développement de ce sujet, voir nos 160 *Développements de Dissertations philosophiques* (3me édition), p. 488.

(2) Voir Maine de Biran. *Essai sur les fondements de la psychologie.*

doivent les témoignages les plus précieux sur les grandes vérités métaphysiques et morales.

4. La philosophie est le fondement de l'histoire; l'histoire n'est que le couronnement de la philosophie.

Développement. — La *philosophie*, qui est la science des premières causes et des premiers principes, et l'*histoire* qui est le récit des événements passés, appartiennent toutes deux à la classe des sciences morales : toutes deux s'occupent du même objet, l'homme intelligent et libre, dont l'une détermine la nature et la destinée, dont l'autre raconte la vie à travers les siècles. Il s'ensuit qu'elles peuvent se rendre et se rendent en effet des services réciproques, qui constituent leurs rapports.

Ainsi, d'abord, la philosophie est profondément utile à l'histoire, à laquelle ses diverses parties, *psychologie*, *logique*, *morale*, *métaphysique* et *théodicée*, fournissent les données les plus précieuses et les plus indispensables.

En effet, pour bien comprendre les événements historiques et pénétrer à fond leurs véritables causes, il faut savoir ce qu'est l'homme, acteur principal du grand drame de l'histoire; il faut connaître ses facultés et ses droits, sa liberté et ses passions, ses faiblesses et ses vertus, les mobiles avoués ou secrets de ses actions. — Or, c'est dans la *psychologie* que l'historien puisera cette connaissance, et plus il sera exercé à suivre le jeu naturel de nos facultés dans leurs conditions normales, plus il sera capable d'en analyser dans l'histoire les mouvements divers et compliqués et de faire revivre dans leur physionomie véritable les hommes et les choses du passé. C'est la gloire de Salluste d'avoir pénétré si avant dans l'âme de Catilina et de Jugurtha; c'est celle de Tacite de nous faire sonder tous les replis de l'âme d'un Tibère et d'un Néron.

La *logique* n'est pas moins utile à l'historien que la psychologie. Elle trace, en effet, les règles de la critique historique, qui, quoiqu'elles n'aient été formulées que dans notre siècle, ont transformé l'histoire et dont la connaissance est indispensable pour apprécier sainement la valeur des traditions orales, des monuments et des narrations écrites. — D'ailleurs, il y a une logique des faits, c'est-à-dire un ordre, une suite dans les événements humains, que Bossuet appelle « l'enchaînement des grandes affaires de ce monde. » Or, pour montrer les liens

souvent cachés qui rattachent le présent au passé, l'historien a besoin, non pas sans doute des curieuses et vaines subtilités de la scolastique, mais de la forte discipline de la logique et de la vigueur de raisonnement qu'elle développe dans l'esprit. (*Albert Le Roy.*)

Mais ce qui doit dominer et vivifier l'histoire, ce sont les principes immuables et sacrés de l'honnête et du juste, du devoir et du droit, au nom desquels tout historien, vraiment digne de ce nom, venge le mérite de l'injustice et de l'aveuglement des contemporains, met en lumière la vertu oubliée et méconnue et flétrit sans crainte les perfidies de la ruse et les attentats de la force. — Or, ces principes, c'est *la morale* qui en montre l'invincible autorité et qui par là même fait de l'historien un honnête homme, dans toute la force du mot, un écrivain capable de réaliser l'idéal que rêve Tacite et d'être la conscience du genre humain, « *conscientia generis humani* ».

.... Facit indignatio versum,

a dit Juvénal : si l'indignation fait le poète, elle fait aussi l'historien. Salluste le comprenait, lui qui, après avoir été un gouverneur rapace, s'élève énergiquement contre la licence des mœurs de son temps, comme s'il sentait qu'un historien a de plus grands devoirs que n'en avait un proconsul.

La *métaphysique* et la *théodicée* sont aussi profondément utiles à l'historien. Elles lui montrent, en effet, que ce n'est pas un aveugle destin qui gouverne le monde; elles lui disent avec Bossuet : « Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes; il a tous les cœurs en sa main; tantôt il retient les passions; tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain.... Il connaît la sagesse humaine, toujours courte par quelque endroit; il l'éclaire, il étend ses vues, et puis il l'abandonne à ses ignorances; il l'aveugle, il la précipite, il la confond par elle-même. » (*Discours sur l'histoire universelle : Conclusion.*) A la lumière de ces grandes et sublimes vérités, l'histoire s'élève et devient, comme le veut Cicéron, « le témoin véridique du passé et la maîtresse de la vie humaine : *historia testis temporum, lux veritatis,... magistra vitæ...* (*De oratore :* lib. II) :

La *philosophie* est donc comme l'âme de l'*histoire;* mais l'*his-*

toire, à son tour, rend de précieux services à la *philosophie*.

Aux révélations directes que la conscience fournit à la *psychologie*, l'historien ajoute les observations qu'il a recueillies dans la vie générale des sociétés humaines. — « Là, en effet, on voit se développer et s'épanouir ces grandes facultés, qui comme l'imagination, le goût, le génie, demeureraient à l'état de germe, si elles n'avaient pour se manifester d'autre sphère que celle de la vie privée. — Là éclatent ces passions, tantôt héroïques et sublimes, tantôt misérables et fatales, qui nous apprennent ce dont l'homme est capable en bien comme en mal. — La connaissance de l'espèce sert ainsi de contrôle à celle de l'individu; « elle nous fait revoir en gros et solides caractères ce que l'analyse psychologique nous a fait lire en traits plus fins et plus délicats (1) ». La psychologie des grands hommes, la psychologie des peuples, la psychologie de l'humanité, sont une sorte de contre-épreuve de la psychologie individuelle qui n'est point à dédaigner.

La *logique* trouve aussi dans l'histoire des lettres, des arts et des sciences, la confirmation éclatante des lois de la pensée humaine qu'elle établit et de la valeur des méthodes qu'elle enseigne.

Enfin, la *morale*, la *méthaphysique* et la *théodicée* peuvent emprunter et empruntent, en effet, à l'histoire les témoignages les plus précieux, les arguments les plus frappants en faveur des grandes vérités de l'ordre métaphysique et moral : existence de Dieu et de la Providence, immortalité de l'âme, etc.

Il ne faudrait pas pourtant exagérer les mérites philosophiques de l'histoire, comme on n'est que trop porté à le faire aujourd'hui, surtout dans l'école empirique anglaise : séparée de l'histoire, la philosophie perdrait son couronnement naturel; mais séparée de la philosophie, l'histoire n'aurait plus même de fondement. La philosophie ne peut achever son œuvre sans l'histoire; mais sans la philosophie, l'histoire ne pourrait même commencer utilement la sienne. Comme le dit très bien Garnier dans son *Traité des facultés de l'âme*, « c'est la connaissance de l'homme qui est le flambeau de l'histoire, plus que l'histoire n'est le principe de la connaissance de l'homme ».

(1) M. Vacherot.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 38. Comment l'histoire peut-elle être une source d'informations pour la psychologie?

(Sorbonne, 12 juillet 1884.)

39. Avantages que le philosophe peut retirer de la lecture des historiens.

(Concours général de 1885.)

40. Quel parti le psychologue peut-il tirer de l'étude des historiens?

(Montpellier; novembre 1890.)

41. Des services que se rendent mutuellement la psychologie et l'histoire.

(Grenoble, novembre 1889.)

42. Expliquer les rapports de la philosophie et de l'histoire et montrer l'influence que les idées philosophiques de l'historien exercent nécessairement sur son œuvre.

(Rennes, 1889.)

VII.

Comparer la méthode ontologique, qui part en philosophie de l'étude de l'Être absolu, à la méthode psychologique, qui part de l'étude de l'homme.

(Faculté de Lyon; août 1872.)

Plan. — 1. Définition de la philosophie, pour l'étude de laquelle il y a deux méthodes principales :

a) La méthode *ontologique*, ou méthode *à priori*, méthode rationnelle, déductive;

b) Et la méthode *psychologique*, ou méthode *à posteriori*, ou expérimentale.

2. La méthode *ontologique* a été pratiquée par les Éléates, les Alexandrins, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer.

3. La *méthode psychologique* a été enseignée par Socrate, Platon, Aristote, Bacon, Descartes, et pratiquée par Bossuet, Locke, Leibniz, et la plupart des philosophes des dix-huitième et dix-neuvième siècles.

4. La méthode *ontologique*, quoique séduisante par ce qu'elle a de grandiose et par l'unité des systèmes qu'elle engendre, conduit nécessairement à des *hypothèses* et condamne ceux qui la suivent à des erreurs, comme l'*idéalisme*, le *panthéisme*, le *déterminisme*.

5. La méthode *psychologique*, tout en étant moins hardie, est plus sûre, même pour la métaphysique et la connaissance de l'Être

absolu, à laquelle on ne s'élève que par la connaissance de l'âme humaine. (Descartes.)

Développement. — La philosophie est la « science des premières causes et des premiers principes », comme l'ont dit Aristote et Descartes, ou la science de l'homme, de Dieu et de leurs rapports avec le monde, comme on le dit généralement; elle aspire surtout à connaître l'Être absolu, parfait et infini, qui est la Cause première et le premier Principe de toutes choses. Or, pour arriver à cette connaissance, il n'y a guère que deux méthodes principales à suivre : — ou bien on se place tout d'abord au sein de l'Être, on définit *à priori* la nature de l'Absolu, pour descendre ensuite de Dieu à l'homme et au monde et déduire par le raisonnement toutes les conséquences contenues dans les premiers principes de l'être et de la connaissance; — ou bien, au contraire, on commence par étudier l'homme, sa nature et ses attributs, pour s'élever ensuite par voie d'induction jusqu'aux lois qui le gouvernent, à la Cause première qui l'explique, à l'Être absolu dont il dépend (1).

La première de ces deux méthodes, c'est la *méthode ontologique*, ainsi appelée parce qu'elle étudie l'être en soi et les choses suivant l'ordre même de leur existence : car les principes et les causes sont par nature antérieurs aux conséquences et aux effets. On la nomme encore *méthode à priori*, parce qu'elle ne s'inspire pas de l'expérience, mais au contraire la devance ou s'en passe absolument; *méthode rationnelle*, parce que les principes qui lui servent de point de départ sont empruntés à la raison et à la raison seule, et *méthode déductive*, parce que la déduction et le raisonnement sont ses principaux procédés.

La seconde méthode, c'est la *méthode psychologique*, ainsi nommée parce qu'elle part de l'étude des faits de l'âme, ou faits psychologiques. On l'appelle encore méthode *a posteriori*, *méthode expérimentale* ou *méthode inductive*, parce que l'induction et l'expérience en sont l'âme et la vie.

(1) En dehors de la méthode *psychologique* et de la méthode *ontologique*, on peut suivre et on a suivi en philosophie la méthode *hypothétique*, la méthode *d'autorité*, la méthode *mystique*, la méthode *éclectique*.

La *méthode ontologique* a été pratiquée par les Éléates, Xénophane de Colophon, Parménide, Zénon d'Élée et Mélissus de Samos, qui ramenaient tout à l'Être nécessaire, à l'Unité indivisible, immuable et absolue; — par les Alexandrins, Ammonius Saccas, Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus, dont le panthéisme mystique découlait entièrement de l'idée qu'ils se faisaient de Dieu, Unité absolue, Intelligence infinie et Puissance suprême: — par Spinoza, qui, dans son *Ethica more geometrico demonstrata* et dans son *Tractatus theologico-politicus,* tire hardiment tout son système de la définition qu'il donne de la substance, cause éternelle et immanente d'elle-même et de toutes choses, nature *naturante* et nature *naturée*, Dieu et monde à la fois; — enfin par Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer et de Hartmann, qui déploient tous les efforts d'une dialectique subtile et souvent profonde pour tout expliquer dans le monde, le premier par les évolutions du moi (pantégoïsme), le second par celles de l'absolu (idéalisme objectif), le troisième par le développement ou *processus* de l'idée (idéalisme absolu), le quatrième par la volonté absolue, essence éternelle de toutes choses, le cinquième par l'*Inconscient.*

La *méthode psychologique* a été enseignee par Socrate qui faisait du γνῶθι σεαυτόν, c'est-à-dire de la science de l'âme humaine, le point de départ de la philosophie; par Platon, Aristote, l'Académie, le Lycée; par Bacon, l'auteur du *Novum organum*, lorsqu'il disait : « Commençons par la science de l'âme humaine; de ses trésors sont tirées les autres sciences », et par Descartes qui, en faisant du *Cogito, ergo sum* le premier principe de sa philosophie, donne l'étude de la pensée, c'est-à-dire la psychologie, comme le préambule obligé des sciences philosophiques. « La connaissance de nous-mêmes doit nous élever à la connaissance de Dieu », dit Bossuet, et encore : « Rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à son auteur que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes opérations. » — Locke, Leibniz et Malebranche au dix-septième siècle, Condillac, Thomas Reid, avec l'école écossaise, et Kant au dix-huitième siècle, Maine de Biran, Cousin, Jouffroy, Garnier, Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer et la plupart des philosophes du dix-neuvième siècle ont suivi la méthode *psychologique.*

La *méthode ontologique* peut séduire au premier abord, et il y a *quelque chose de grandiose* dans une science qui prend pour principe une idée, l'idée de la substance ou l'idée de l'Être absolu, et en tire par le raisonnement l'universalité des choses, à peu près comme le géomètre tire de la définition de la sphère tous les théorèmes concernant les propriétés de la sphère. En procédant ainsi, le philosophe semble reproduire par la pensée la genèse du monde, nous transporter avec lui à l'origine des choses et nous faire assister à l'évolution universelle. — Il y a, de plus, une admirable *unité* dans ces systèmes élevés par la main d'un seul homme et dont toutes les parties viennent se suspendre à un point central (*Rabier*). — Mais ces édifices sont-ils aussi solides que majestueux? « Prétendre s'élever d'emblée au premier principe des choses, c'est suivant, un mot de Descartes, vouloir monter au faîte d'un édifice en négligeant l'escalier destiné à cet usage ». Victor Cousin, dans ses *Fragments de philosophie contemporaine*, montre que les systèmes de la philosophie allemande, « qui débutent par l'Être des êtres pour descendre ensuite, par tous les degrés de l'existence, jusqu'à l'homme, et qui arrivent à la psychologie par l'ontologie, par la métaphysique et la physique réunies », ne sont que des *constructions*, comme on dit en Allemagne, des *hypothèses*, comme on dit chez nous. — Non seulement la *méthode ontologique* conduit à des hypothèses, mais encore elle condamne presque inévitablement le philosophe à certaines erreurs. Ainsi *l'idéalisme*, ou la négation du monde fini, et le *panthéisme*, ou l'identification de tous les êtres dans une seule et même substance, sont une conséquence naturelle et presque nécessaire de la méthode *a priori*. En effet, en partant de l'Être absolu, comment arriver par déduction à la nature et à l'humanité? On ne peut tirer d'une chose que ce qu'elle renferme. Or, l'Être absolu ne renferme pas *en soi* des êtres qui seraient en même temps *distincts* de lui-même. On sera donc conduit, soit à nier absolument l'existence de l'homme et de la nature, c'est l'idéalisme ou acosmisme radical des anciens Éléates; soit à les absorber en Dieu, c'est le *panthéisme* émanatiste, formaliste et progressif (*Rabier*). Il est également certain que la liberté ne saurait trouver place dans ces systèmes : car par la déduction on ne

peut tirer d'un principe admis que ce qui en résulte *nécessairement*; or, la liberté est, par définition, une cause capable de produire des actions qui ne résultent pas nécessairement des phénomènes antécédents. Dans les systèmes construits par la méthode déductive, point de solution de continuité. Or, toute action libre est dans la nature une solution de continuité. La liberté est ainsi exclue *a priori* par l'emploi de la *méthode ontologique* et le *déterminisme* s'impose au philosophe qui suit cette méthode.

Il faut donc avoir recours en philosophie à une méthode moins hardie, mais plus sûre, qui débute par l'observation des faits psychologiques et qui s'élève de ces faits aux lois qui les régissent et aux causes d'où ils émanent. On va ainsi du connu à l'inconnu, du facile au difficile, comme le veut Descartes dans le *Discours de la méthode*. Cette *méthode psychologique* offre autant de sécurité et d'avantages que la *méthode ontologique* présente de dangers et d'inconvénients. — En effet, tout problème métaphysique sur la nature des choses implique un problème de psychologie et celui-ci doit être résolu tout d'abord; car, la plupart du temps, il donne la solution de celui-là. Nous ne connaissons les choses que par les effets qu'elles produisent sur nous, sensations, sentiments, idées : il est donc naturel, il est nécessaire d'étudier d'abord les effets produits en nous par les choses, avant d'essayer de déterminer la nature même de ces choses. — Pour ce qui concerne l'Être absolu en particulier, nous n'en avons pas l'intuition; nous ne le voyons pas dans son essence, dans ses attributs, dans sa pensée et ses opérations. Nous n'arrivons à établir son existence que par une série de preuves, dont les principales, les preuves *morales* et les preuves *métaphysiques*, sont empruntées à l'étude et à la connaissance de l'homme. De plus, comme notre âme est faite à l'image du Créateur,

Exemplumque Dei quisque est in imagine parva,

c'est la science de l'âme humaine et de ses facultés intellectuelles et morales qui nous révèle le mieux la nature et les attributs du Créateur, son unité et sa simplicité, son intelligence et sa liberté, sa justice et sa bonté, sa vie et sa personnalité. « Pour connaître la nature de Dieu autant que la mienne en était

capable, dit Descartes dans la quatrième partie de son *Discours de la méthode*, je n'avais qu'à considérer de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder, et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquent quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient. »

PSYCHOLOGIE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

VIII.

Distinguer la psychologie (1) de la physiologie (2). En quoi cependant ces deux sciences peuvent-elles se rendre de mutuels services?

(Sorbonne, 23 juillet 1783.)

Plan. — 1. S'il fallait en croire les matérialistes et les positivistes, la psychologie ne serait qu'un chapitre de la physiologie.

2. Cette opinion a été refutée par Théodore Jouffroy.

3. Psychologie et physiologie se distinguent

a) par *leur objet :* les phénomènes dont s'occupe la physiologie étant matériels et étendus, — localisés, — mesurables directement et en eux-mêmes, — et ayant pour fin la conservation et le développement de la vie du corps, tandis que les phénomènes qu'étudie la psychologie ne sont ni matériels, ni étendus, — ni localisés, — ni mesurables directement ou indirectement, — et ils ont pour fin le développement de la vie intellectuelle et morale ;

b) par les *facultés qu'elles emploient* pour connaître leur objet : la physiologie se servant des *sens*, aidés d'instruments, et la psychologie, de la *conscience*, qui n'a besoin d'aucun instrument artificiel ;

c) par la *manière dont nous saisissons la cause* des phénomènes qu'elles étudient : la cause des phénomènes psycho-

(1) On définit généralement la *psychologie*, la science de l'âme humaine, de ses phénomènes et de ses facultés, de ses attributs et de sa nature.

(2) La *physiologie* est la science du corps humain et de ses fonctions

logiques se révélant *directement* à la conscience, celle des phénomènes physiologiques n'étant jamais si clairement connue.

4. Quoique profondément distinctes, la psychologie et la physiologie se rendent de mutuels services, parce que l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel :

a) La connaissance des éléments de la physiologie est indispensable au psychologue, comme Bossuet l'avait si bien compris;

b) Les données de la psychologie sont nécessaires au physiologiste, ainsi que le disaient Platon et Leibniz.

5. La psychologie et la physiologie sont donc comme deux sciences sœurs.

Développement. — S'il fallait en croire les matérialistes, les positivistes et certains savants comme Claude Bernard, la *psychologie* ne serait qu'un chapitre, une branche subordonnée de la *physiologie*, la physiologie cérébrale, et après avoir parlé des fonctions de nutrition et des fonctions de relation, il faudrait parler des fonctions intellectuelles et morales, comme dérivant du même principe, de la même force vitale que les fonctions organiques. D'après ces savants et ces philosophes, en effet, il n'y aurait en nous « qu'un phénomène unique, mais à deux faces, l'une objective, l'autre subjective. Vu par un de ses côtés, ce merveilleux phénomène est une décharge nerveuse, un mouvement; vu par l'autre côté, il est conscience et pensée ».

Théodore Jouffroy, dans son célèbre *Mémoire sur la légitimité de la distinction de la Psychologie et de la Physiologie*, a fait éloquemment justice de ces prétentions des matérialistes et des positivistes, qui ne tendraient à rien moins qu'à supprimer la *psychologie* en la confondant avec la *physiologie*.

Il montre que ces deux sciences sont parfaitement distinctes, parce que d'abord elles *ont pour objet* des *phénomènes profondément différents*.

En effet, les phénomènes dont s'occupe la *physiologie*, respiration, circulation du sang, digestion, etc., ne sont que des mouvements, des combinaisons de molécules matérielles, et se ramènent tous à des formes, à des modes de l'étendue. — Les phénomènes qu'étudie la *psychologie*, sentiments, pensées, volitions, sont d'une nature toute différente : en eux rien de matériel, de divisible, d'étendu. A-t-on jamais demandé le son,

la couleur, l'odeur, la forme d'un sentiment, d'une idée? (1) Si l'on parle parfois de la hauteur, de la profondeur des pensées, de l'étendue de l'esprit, ce sont des métaphores sur le sens desquelles personne ne se méprend.

De plus, les faits physiologiques sont toujours *localisés*, c'est-à-dire qu'ils s'accomplissent dans telle ou telle partie déterminée du corps, comme la sécrétion de la bile dans le foie, la circulation du sang dans les veines et les artères. — Il n'en est pas ainsi des phénomènes psychiques : on parle bien, il est vrai, de leur localisation dans l'encéphale; ainsi Broca a localisé la faculté de parler dans la troisième circonvolution frontale de l'hémisphère gauche du cerveau. Mais ce qu'on a localisé, ce sont les fonctions physiologiques, conditions des phénomènes psychologiques; ce ne sont pas ces phénomènes eux-mêmes; personne ne peut indiquer avec précision par quel endroit du cerveau nous pensons, nous sentons, nous voulons.

Ce n'est pas tout : les phénomènes physiologiques, étant matériels et étendus, sont *mesurables directement et en eux-mêmes;* ils commencent en un point et finissent en un autre, dont la distance au premier peut être déterminée. — Les faits psychologiques, au contraire, ne peuvent être mesurés ni directement, ni indirectement : on a bien essayé de calculer leur durée et leur vitesse; mais même admettant que les psycho-physiciens y aient réussi, il faut reconnaître qu'ils ont mesuré le temps pendant lequel s'accomplissent ces phénomènes et non ces phénomènes eux-mêmes.

Enfin, si l'on considère la *destination* et la *fin* des phénomènes physiologiques et celles des phénomènes psychologiques, on découvre entre eux une nouvelle différence : tandis que la circulation du sang, la digestion, ont pour fin évidente le bien du corps, la conservation et le développement de la vie physique, il est clair que les phénomènes psychologiques se rapportent à une fin plus élevée, le développement de la vie intellectuelle et morale. « La distinction de ces deux fins est si réelle, dit Jouffroy, que très souvent elles se trouvent en op-

(1) « Demandez à toute personne sensée, dit Fénelon dans ses *Lettres sur la religion*, si la pensée qui est en elle est ronde ou carrée, blanche ou jaune, chaude ou froide, divisible en six ou douze morceaux; cette personne, au lieu de vous répondre sérieusement, se mettra à rire. »

position et qu'en allant à sa fin le moi compromet le bien du corps et dans certains cas même le sacrifie. »

La *psychologie* et la *physiologie*, distinctes par l'objet dont elles s'occupent, le sont aussi par les *facultés* qu'elles emploient pour l'étudier et le connaître.

Les phénomènes physiologiques se révèlent aux *sens*, odorat, goût, ouïe, vue et toucher, et ils demandent, pour être saisis, de nombreuses expériences faites sur les cadavres de nos semblables ou sur les animaux vivants, à l'aide d'instruments que la science a inventés pour suppléer à l'impuissance des sens; car, comme le dit le poète en parlant de l'homme :

Il se donna des sens qu'oublia la nature. (LAMARTINE.)

— Les phénomènes psychiques, eux, sont connus par une faculté spéciale et distincte des sens, le sens intime ou la *conscience*, qui, comme son nom l'indique, *mens sui conscia*, n'est que l'âme se connaissant elle-même et saisissant directement, immédiatement les phénomènes qui s'accomplissent sur le théâtre de la vie psychologique. Nous n'avons donc besoin pour les connaître ni du scalpel, ni de la loupe; ils se révèlent à nous au moment même où ils se produisent. Aussi, tandis que la plupart des faits physiologiques s'accomplissent à notre insu et que les physiologistes eux-mêmes ont ignoré pendant longtemps la circulation du sang et les fonctions du système nerveux, il n'est personne qui n'ait clairement conscience des faits dont son âme est le théâtre et qui constituent la vie intellectuelle et morale.

La distinction de la *psychologie* et de la *physiologie* devient encore plus évidente, si l'on se demande de quelle manière ces deux sciences saisissent la *cause* des phénomènes qu'elles étudient.

La cause des faits psychologiques, c'est l'âme, c'est le moi sentant, pensant et voulant, qui se révèle à la conscience, directement, immédiatement, dans toute sa réalité vivante. « Ce que l'esprit trouve d'abord quand il rentre en soi, c'est lui-même, » a dit Maine de Biran. — Mais quelle est la cause des phénomènes physiologiques? Quel est le principe profond et mystérieux de la vie corporelle et organique ? — D'après Descartes et les mécanistes, cette vie serait le résultat des forces

mécaniques de la matière. — D'après les matérialistes, c'est l'organisme lui-même, qui serait doué de propriétés vitales. — D'après les vitalistes, c'est un principe vital, distinct à la fois de l'âme et du corps. — D'après les animistes, Aristote, saint Thomas, Bossuet et la plupart des spiritualistes modernes, c'est l'âme intelligente et libre, qui est le principe de la vie intellectuelle et morale. Cette dernière doctrine est, sans doute, la seule admissible pour toute philosophie chrétienne; mais il reste toujours vrai de dire que la cause des faits physiologiques ne se révèle pas aussi clairement au savant que la cause des faits psychologiques.

La *psychologie* et la *physiologie* sont donc distinctes comme les faits qu'elles étudient, comme les facultés qu'elles emploient, comme les deux vies, organique et intellectuelle, que nous remarquons dans l'homme. « Il est impossible, dit Jouffroy, que deux études qui ont des objets si différents, qui exigent des aptitudes et procèdent par des moyens si divers, s'identifient jamais. »

Il ne faudrait pas cependant creuser un abîme entre ces deux sciences; car elles peuvent se rendre et se rendent en effet de *mutuels services*.

Comme « l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, » ainsi que le dit Bossuet, ils exercent l'un sur l'autre une influence si profonde que le physique et le moral s'expliquent réciproquement.

On comprend dès lors que le *psychologue* ait besoin de connaître au moins les principaux éléments de la *physiologie*, v. g. les fonctions du système nerveux, les caractères des divers tempéraments, pour se rendre compte de la manière dont se produisent la sensation, l'impression organique qui la détermine, la perception qui l'accompagne, pour comprendre comment la mémoire, l'imagination, les passions, etc. dépendent en quelque sorte des organes ou du moins leur sont intimement liées. Aussi Bossuet, avant de composer son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, prit-il des leçons du plus célèbre physiologiste de son temps, le Suédois Sténon, et dans son ouvrage, il fait marcher de front la psychologie et la physiologie, en consacrant le premier chapitre à l'âme et le second au corps. De nos jours, la psycho-physique et la psychologie-

physiologique, créées par Descartes et Malebranche, et développées par Charles Bonnet, Hartley, Cabanis, Gall, Weber, Fechner, Wundt, Broca, Charcot, Ribot, prennent une importance de plus en plus considérable et tendent à renouveler certaines parties de la psychologie, comme la théorie des sensations, celle de la mémoire, etc.

Le *physiologiste* et le médecin ont à leur tour besoin des données de la *psychologie :* car il est impossible de connaître parfaitement l'organisme humain et d'en comprendre toutes les maladies, sans s'être auparavant rendu un compte exact de la nature du cœur et des passions, de l'imagination et de la volonté, et de leur influence sur le corps organisé et vivant. « Il ne faut pas vouloir traiter le corps sans l'âme, dit dans le *Charmide* de Platon un célèbre médecin de Thrace, disciple de Zamolxis, et si beaucoup de maladies résistent aux efforts des médecins grecs, cela vient de ce qu'ils méconnaissent le tout, dont il faudrait, au contraire, prendre le plus grand soin. C'est de l'âme que partent et tous les biens et tous les maux du corps et de l'homme en général, et elle influe sur tout le reste comme la tête sur les yeux. C'est donc l'âme qui doit avoir nos premiers soins et les plus assidus, si nous voulons que la tête et le corps entier soient en bon état. » « Plût au ciel, disait Leibniz, qu'on pût faire que les médecins philosophassent ou que les philosophes médecinassent! »

La *psychologie* et la *physiologie* ne doivent donc pas se traiter en ennemies ou en étrangères, mais s'aider mutuellement, s'expliquer, se compléter, et se donner la main comme deux sœurs :

..... Alterius sic
Altera poscit opem res et conjurat amice. (HORACE.)

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 43. Établir la légitimité de la distinction entre la psychologie et la physiologie. (Sorbonne, 4 juillet 1878.)

44. Discuter l'opinion suivant laquelle la psychologie n'est pas une science distincte de la physiologie. (Sorbonne, avril 1889.)

45. Distinction de la psychologie et de la physiologie. Leurs rapports. — Divers systèmes sur l'union de l'âme et du corps. (Faculté de Toulouse, novembre 1883.)

46. De la science psychologique. Rapports et différences entre la

méthode de la psychologie et la méthode des autres sciences (1).
(Sorbonne, 1868.)

47. Montrer par des faits précis et par des exemples la distinction des faits psychologiques, des faits physiologiques et des faits physiques (2). (Sorbonne 1870.)

48. Application de la formule γνῶθι σεαυτόν en morale et en psychologie. Méthode dans les deux cas. (Dijon, juillet 1888.)

49. Expliquer et apprécier les diverses tentatives qui ont été faites pour donner à la psychologie un caractère scientifique.
(Bordeaux, juillet 1888.)

50. Les faits psychologiques et les faits physiologiques sont-ils les mêmes sous des aspects différents? ou réductibles les uns aux autres? ou explicables les uns par les autres? sont-ils d'un même sujet ou de deux sujets distincts? que serait dans ce dernier cas la nature propre du sujet des faits psychologiques? (Alger, 1889.)

51. A quelles conditions la psychologie peut-elle devenir une science, c'est-à-dire une analyse et une explication des faits de conscience et non pas seulement une description? Donner des exemples.
(Dijon, novembre 1890.)

IX.

Montrer, par une analyse, les difficultés et l'insuffisance de la méthode expérimentale en psychologie. — Comment peut-on y remédier? (3)

(Sorbonne, 29 novembre 1884.)

Plan. — 1. La *psychologie* est une science d'observation et elle emploie la *méthode expérimentale* avec ses principanx procédés:
- *a*) observation;
- *b*) expérimentation;
- *c*) classification;
- *d*) induction.

2. L'emploi de ces procédés présente de sérieuses difficultés:
   a) difficultés provenant du peu d'habitude que nous avons de nous replier sur nous-mêmes, et de ce fait que la connaissance des phénomènes de conscience n'a pas la portée d'une observation scientifique;

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements de dissertations*, n° VI.
(2) Voir cette dissertation dans nos *Développements*, n° VII.
(3) Voir Ribot, *la Psychologie anglaise contemporaine*.

b) difficultés inséparables de l'expérimentation, de la classification et de l'induction en psychologie.

3. La méthode expérimentale est encore plus insuffisante que difficile en psychologie,

a) parce que la conscience est une faculté personnelle ;

b) parce que la nature humaine est essentiellement mobile et variable ;

c) parce que la méthode expérimentale seule ne peut établir tous les attributs de l'âme.

4. On peut remédier à cette insuffisance et à ces difficultés,

a) en employant la méthode rationnelle pour déterminer les attributs du moi ;

b) en complétant l'observation personnelle par l'observation de nos semblables, l'étude de l'histoire, des langues, de la littérature et des beaux-arts, de la psycho-physique, des animaux;

c) en s'habituant peu à peu à réfléchir et à s'écouter vivre ;

d) en ayant recours à l'expérimentation indirecte et même directe, qui est parfaitement possible en psychologie.

Développement. — La psychologie, science de l'âme humaine, de ses phénomènes et de ses facultés, de ses attributs et de sa nature, est généralement regardée comme une science d'observation et, à ce titre, elle emploie la méthode expérimentale avec ses principaux procédés : observation, expérimentation, classification, induction.

L'*observation* psychologique est l'étude attentive par la conscience et la réflexion des phénomènes qui constituent notre vie intellectuelle et morale.

Quand cette observation est insuffisante, le psychologue a recours à l'*expérimentation,* qui évoque les phénomènes évanouis ou les fait revivre dans des conditions qui permettent de les mieux étudier.

Les phénomènes de l'âme une fois connus, le psychologue les *classe,* les distribue, d'après leurs ressemblances et leurs différences, en groupes plus ou moins nombreux, ou plutôt les rattache aux facultés dont ils émanent.

Enfin, par l'*induction*, il établit les lois de ces facultés et par là même celles des faits de conscience dont elles sont les principes et les causes.

Quelque simple que paraisse ce travail, l'emploi de la méthode expérimentale en psychologie ne laisse pas de présenter des *difficultés* sérieuses.

Ainsi d'abord, l'*observation* interne et la réflexion nous coûtent beaucoup, à cause du peu d'habitude que nous avons de nous replier sur nous-mêmes : « Les hommes, dit Fénelon, sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. » « Nous sommes hors de nous-mêmes dès le moment de notre naissance, dit Nicole, et l'âme, de plus, ne s'occupant dans le temps de l'enfance que des choses extérieures et des sentiments de son corps, se rend par là ces objets et ces sentiments si familiers et s'y attache si fortement qu'elle ne saurait rentrer en elle-même qu'en se faisant une extrême violence. » — De plus, la connaissance directe et immédiate que nous avons des faits de conscience, étant inséparable de ces faits, n'a pas la portée, l'étendue, la clarté d'une observation scientifique, et tout effort pour la rendre plus exacte en fait évanouir l'objet ou du moins modifie la nature des phénomènes psychologiques, qui ne sont plus tels que les produit le jeu spontané de notre activité.

Voilà pourquoi l'*expérimentation* semble, non seulement difficile, mais même impossible en psychologie : les phénomènes spirituels ne sont pas maniables comme les gaz et les liquides; on ne peut ni se les procurer à volonté, ni les peser et les mesurer exactement comme les phénomènes physiques.

La *classification* des faits de conscience ne peut se faire non plus que difficilement, parce que ces faits sont très nombreux et très variés, et qu'ils se mêlent, s'entremêlent et se combinent avec une telle rapidité qu'il est presque impossible à l'observateur même le plus attentif de saisir leurs caractères essentiels et de les rapporter à leur véritable principe.

Enfin, les lois de ces phénomènes et des facultés d'où ils dérivent sont de la plus grande délicatesse et l'*induction* peut aisément s'y méprendre, d'autant plus qu'il y a une foule de préjugés courants sur la vie psychologique et une tendance aussi naturelle que funeste à expliquer les faits de l'ordre intellectuel et moral par des analogies tirées de l'ordre physique et matériel.

Non seulement la méthode expérimentale est d'un emploi difficile en psychologie, mais elle semble encore *insuffisante*.

La conscience, en effet, est une faculté toute *personnelle*; elle ne peut fournir que des observations individuelles, une monographie plus ou moins riche, plus ou moins intéressante,

mais nullement concluante pour la nature humaine et pour la science, qui a toujours pour objet des vérités générales.

D'ailleurs, la nature humaine qu'on croit saisir par la méthode expérimentale, n'est-elle pas essentiellement *mobile et variable?* Celle de l'homme endormi ou malade n'est pas celle de l'homme sain ou éveillé; celle de l'enfant n'est pas celle du vieillard; celle d'un Français du dix-neuvième siècle n'est pas celle d'un Celte d'autrefois ou même d'un Chinois d'aujourd'hui. Il faudrait donc qu'il y eût autant de psychologies que de races et que d'époques dans une civilisation, peut-être même que de phases dans une seule vie et d'accidents dans une seule existence. (*Charles.*)

Enfin, la méthode expérimentale, qui est condamnée à l'impuissance devant ce perpétuel devenir de la nature humaine, ne saurait *établir* toute seule les *attributs de l'âme*, unité, identité, spiritualité.

Cette insuffisance de la méthode expérimentale en psychologie ne saurait être contestée; mais on peut y remédier et on y remédie aisément.

Ainsi, quand il s'agit d'établir les attributs de l'âme, le psychologue substitue à la méthode expérimentale, qui lui a suffi pour déterminer les phénomènes et les facultés du moi, la *méthode rationnelle* et déductive : de là le nom de psychologie *rationnelle* donné à la partie de la psychologie qui établit au moyen du raisonnement la nature et les attributs de l'âme.

Ainsi encore, quoique l'observation personnelle porte, non sur ce qui est particulier et accidentel dans chacun de nous, mais sur ce qui est essentiel et immuable, et qu'elle soit par là même compétente pour dire ce qu'est la nature humaine, dont le fonds invariable se retrouve dans tous les individus, dans tous les temps et tous les lieux, le psychologue peut et doit compléter la méthode *subjective*, réflexion, observation interne et personnelle, par la méthode *objective*, c'est-à-dire par les moyens auxiliaires dont il dispose : ce sont l'*observation de ses semblables*, dont les actions et les paroles révèlent clairement les idées, les sentiments et la nature; l'*étude de l'histoire*, où apparaissent dans tout leur jour les facultés les plus hautes de l'homme et ses passions les plus nobles et les plus basses; l'étude *des langues, de la littérature et des beaux-arts*, qui por-

tent l'empreinte profonde de l'âme humaine dont elles sont l'œuvre la plus haute; l'étude de la *psycho-physique*, et enfin l'*étude des animaux* dont les analogies et les différences avec l'homme apprennent à mieux connaître ce dernier. Voilà tout autant de sources d'information où il est facile de puiser pour compléter et contrôler les résultats de l'observation intérieure. « Des philosophes comme Platon, Aristote, Malebranche, Reid et Kant, dit M. Vacherot; des moralistes comme Sénèque, Pascal, La Bruyère, La Rochefoucauld; des poètes comme Homère, Euripide, Virgile, Shakspeare, Racine, Molière; des écrivains et des romanciers comme Gœthe, Châteaubriand et Walter Scott, ont parlé, non de l'individu simplement, mais de l'homme, non de l'homme d'un pays et d'une époque seulement, mais de l'homme éternel et universel; ils ont, les uns analysé, les autres décrit, ceux-ci chanté, ceux-là raconté les sentiments, les passions, les pensées propres à l'humanité et qui persistent à travers les nombreuses vicissitudes qu'elle subit. » Le psychologue doit donc profiter des analyses des philosophes et des moralistes, des peintures des poètes et des écrivains pour donner à la science qu'il étudie le plus de valeur et d'autorité possible.

Quant aux *difficultés* de la méthode expérimentale en psychologie, quelque sérieuses qu'elles soient, elles ne semblent pas insurmontables, et il suffit, pour y remédier, de s'*habituer peu à peu à réfléchir* et à se replier sur soi-même. D'abord rebelle à ce travail, l'âme devient peu à peu moins accessible aux distractions extérieures; elle apprécie plus sainement les faits de conscience; elle décompose ce qui tout d'abord lui avait paru simple; elle acquiert, en un mot, une grande puissance d'attention et de réflexion. Pour cela, il ne s'agit que de vouloir, mais de vouloir énergiquement; car c'est la volonté qui est maîtresse souveraine de l'activité de l'esprit et qui peut la diriger, la fixer sur les phénomènes psychologiques.

Enfin, pour être plus difficile en psychologie que dans les sciences physiques et naturelles, l'*expérimentation* n'y est pas impossible. — Ainsi d'abord, on peut agir *indirectement* sur l'âme humaine pour y susciter des phénomènes faciles à étudier : quand on donne des conseils à quelqu'un, on détermine en lui des sentiments, des désirs, des résolutions qu'il est aisé

d'analyser ; le politique, le législateur, qui essaient telle ou telle forme de gouvernement, tel ou tel mode de répression, le pédagogue qui étudie les résultats de l'émulation, des punitions, font des expériences pour les psychologues. — En second lieu, dans les *opérations mixtes,* qui tiennent à la fois de l'âme et du corps et où les phénomènes psychologiques dépendent directement des phénomènes physiologiques, on peut, en produisant ces derniers, déterminer dans l'âme leur contre-coup nécessaire. C'est là l'objet de la *psycho-physique*, créée par Descartes, développée récemment en Allemagne et en France, et qui a pour objet de renouveler la psychologie en la fondant sur des expériences physiologiques, v. g. celles qu'on a faites pour mesurer l'intensité des sensations, qui croît moins vite que l'excitation extérieure qui la provoque : dix bougies n'éclairent pas dix fois autant qu'une bougie. — En troisième lieu, l'expérimentation *même directe* n'est pas interdite au psychologue : il y a des faits de conscience qu'il peut produire pour les étudier, sans les altérer aucunement. Ainsi quand il veut analyser le raisonnement, il lui est facile de faire une déduction ou une induction. De plus, certaines observations sur les sourds-muets, les aveugles, les amputés, équivalent à des expériences. Enfin, grâce à la mémoire et à l'imagination, il peut instituer des expériences rétrospectives; le passé lui redevient présent; des faits complexes par leur nature s'isolent à son gré et les plus fugitifs prennent de la durée. « Voilà un homme, dit un philosophe contemporain, qui a passé par toutes les épreuves d'une guerre affreuse. Ému de ce qu'il souffrait et de ce qu'il voyait souffrir, il n'a certes pas étudié en psychologue ses impressions au moment où il les éprouvait; mais, maintenant, dans ses foyers, au ressouvenir, il peut étudier ce qu'il a éprouvé et analyser ses sentiments. » Le premier venu n'y réussit pas, sans doute; mais le génie de l'expérimentation n'est pas plus commun dans les sciences naturelles qu'en psychologie, et les Claude Bernard ou les Pasteur sont aussi rares que les Maine de Biran et les Jouffroy.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 52. La psychologie est-elle une science d'observation ou une science de raisonnement? (Sorbonne, 1877; Rennes, novembre 1892.)

53. Comparer l'expérience en physique et l'expérience en psychologie. Montrer les analogies et les différences (1).
(Sorbonne, 1869.)

54. De la méthode qu'il convient d'employer en psychologie. La comparer aux méthodes employées dans les autres sciences.
(Sorbonne, 1868.)

55. De la méthode en psychologie.
(Clermont, 1889.)

56. De l'observation psychologique. Difficulté de cette observation. Comment peut-on remédier à cette difficulté (2)?
(Sorbonne, 3 août 1872.)

57. Déterminer l'objet, la portée et le genre de certitude de la conscience. L'opposer, s'il y a lieu, aux autres sortes de certitude.
(Sorbonne, 1877.)

58. De la certitude propre à la conscience. La comparer aux autres sortes de certitude.
(Grenoble, 1890.)

59. De l'étude de l'âme humaine et des difficultés qu'elle présente. Comment peut-on les surmonter?
(Grenoble, 1888.)

60. Par quoi la méthode de la psychologie se distingue-t-elle de celle des sciences physiques et naturelles?
(Toulouse, 1888.)

61. Quels sont les moyens auxiliaires dont dispose la psychologie pour compléter et confirmer les résultats de l'observation intérieure? (3).
(Sorbonne, 1872, Lyon, 1892.)

62. Passer en revue les sources d'information de la psychologie (4).
(Sorbonne, 1883.)

63. Pour se connaître soi-même, comment faut-il procéder? Quelles règles faut-il suivre? (Grenoble, juillet 1892.)

64. Les méthodes de la psychologie. (Nancy, 1892.)

65. Comment l'histoire peut-elle être une source d'information pour la psychologie?
(Sorbonne, 1884.)

66. Que peut-on tirer de l'étude du langage pour la psychologie?
(Sorbonne, 1881.)

67. Utilité de l'étude des langues et de la grammaire pour la psychologie.
(Aix, 1891.)

(1) Voir nos 160 *Développements*, p. 277-279.
(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 27.
(3) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 32.
(4) Voir ce sujet traité dans le même *Recueil*, p. 32.

X.

De l'expérimentation en psychologie.

(Sorbonne, 26 mars 1887 ; Lyon, novembre 1890.)

Plan. — 1. Qu'est-ce que l'expérimentation et quel en est le rôle?

2. Cette opération peut-elle être employée en psychologie?

3. Il ne le semble pas, au premier abord, à cause de la nature des phénomènes psychologiques qui ne sont ni maniables ni mesurables comme les faits physiques.

4. Cependant, si l'expérimentation est difficile en psychologie, elle n'y est pas absolument impossible :

- a) Ainsi, d'abord, on peut agir indirectement sur l'âme de ses semblables et y provoquer des phénomènes faciles à étudier ; le politique, le législateur, le pédagogue instituent des expériences pour le psychologue.
- b) En second lieu, dans les opérations *mixtes*, on peut, en produisant certains phénomènes physiologiques, étudier les phénomènes psychologiques qui leur correspondent nécessairement (expériences de la psycho-physique).
- c) Enfin, l'expérimentation même *directe* est possible en psychologie, parce qu'il y a des faits de conscience qu'on peut produire facilement pour les étudier, parce que la mémoire et l'imagination permettent d'évoquer les phénomènes évanouis et parce qu'on peut faire des expériences comparatives sur certaines facultés.

5. Néanmoins, l'expérimentation en psychologie ne répond pas aux besoins qu'on en aurait et les résultats qu'elle donne ne sont ni aussi exacts ni aussi précis que dans les sciences positives.

Développement. — « L'expérimentation, dit Claude Bernard, est l'art de provoquer l'apparition des phénomènes par des moyens appropriés, dans des conditions choisies et déterminées par le but qu'on se propose. » Elle succède à l'observation et la complète heureusement. Tandis que l'observateur écoute la nature, l'expérimentateur l'interroge et la force à se dévoiler : il prolonge les phénomènes qui ne font que passer ; il évoque ceux qui sont évanouis; il accroît leur intensité et met en lumière les diverses circonstances qu'ils présentent.

(1) Voir Wundt, *Éléments de psychologie physiologique* (trad. Nolen); — Sergi, *La psychologie physiologique.*

Aussi Bacon, qui a fait ressortir avec tant de force dans le *Novum organum* l'importance de l'*expérimentation*, lui donne-t-il le nom symbolique de « chasse de Pan ».

Mais cette opération, si féconde en heureux résultats dans les sciences physiques et naturelles, est-elle possible en psychologie, dans la science de l'âme humaine, de ses phénomènes et de ses facultés, et peut-on opérer sur les faits de conscience, comme on opère sur les faits physiques, pour les produire, les isoler, en modifier les circonstances, en supprimer les causes présumées, etc.?

Il ne le semble pas, au premier abord. Les phénomènes spirituels, en effet, ne sont pas maniables comme les gaz et les liquides dont s'occupent le physicien et le chimiste ; on ne peut pas se les procurer à volonté comme de la vapeur et de l'électricité; on ne peut pas non plus les isoler comme on isole les nerfs des muscles par la dissection; on ne peut pas davantage procéder par pesées et par mesures, comme dans les sciences positives où l'on dispose d'instruments et d'appareils nombreux.

Mais si l'*expérimentation* est plus difficile en physiologie que dans les sciences physiques et naturelles, il ne s'ensuit pas qu'elle y soit absolument impossible.

Ainsi, d'abord, on peut agir *indirectement* sur l'âme humaine pour y susciter des phénomènes faciles à saisir et à étudier : quand on donne des conseils à quelqu'un, on détermine en lui des sentiments, des désirs, des résolutions qu'on peut analyser aisément; le politique, qui essaie telle ou telle forme de gouvernement, fait une sorte de d'expérimentation sur l'homme vivant en société; le législateur institue des expériences pour le psychologue, lorsqu'il éprouve tel ou tel mode de répression, de correction; la pédagogie en général offre un champ immense à des expérimentations de toute nature, en nous permettant d'étudier les effets de l'émulation, des punitions, des encouragements, etc. (Rabier : *Psychologie*.)

En second lieu, dans certaines *opérations mixtes*, qui tiennent à la fois à l'âme et au corps et où les phénomènes psychologiques dépendent directement des phénomènes physiologiques, on peut, en produisant ces derniers, déterminer dans l'âme leur contre-coup nécessaire. Ainsi n'importe quelle impression organique provoquera en moi une sensation. Ainsi encore en

opérant un aveugle atteint de la cataracte, on lui donnera tout à coup les sensations visuelles, ce qui permettra d'en étudier la portée originelle et la nature véritable. Des expériences récentes faites surtout en Allemagne par Wundt, Weber, Fechner et qui ont eu un grand retentissement, semblent avoir démontré que la sensation croît en général moins vite que l'excitation extérieure qui la provoque. Dix bougies n'éclairent pas dix fois autant qu'une bougie. Cent choristes ne font pas dix fois autant d'effet que dix choristes. Les amputés, en continuant à sentir leurs sensations dans le membre qu'ils n'ont plus, fournissent la preuve que la localisation des sensations est une simple association d'idées et une illusion. Les expériences célèbres de M. Flourens ont montré que, si on enlève à un animal le cerveau tout entier, sans toucher à la moelle allongée, on lui ôte toute son intelligence, tous ses instincts, mais non ses sensations : d'où « Flourens conclut que la sensation n'est pas l'intelligence. Dans la question du sommeil, l'expérimentation peut être employée ; elle peut l'être dans la détermination des causes de la folie, de l'hallucination, etc. » (*Rabier.*) Il s'est formé en Allemagne et en France une science renouvelée de Descartes, la *psycho-physique*, qui a pour objet de refondre la psychologie en la basant sur des expériences physiologiques.

En troisième lieu, l'*expérimentation même directe* n'est pas interdite au psychologue. — Il y a des faits de conscience qu'il peut produire pour les étudier. Ainsi quand il veut analyser le raisonnement, il lui est facile de faire une déduction ou une induction, de varier les conditions de ces opérations, de manière à les envisager sous toutes leurs faces. — En outre, il y a des observations qui équivalent à des expériences, comme le dit Auguste Comte, et qui ont lieu quand la nature et le hasard nous présentent des cas que nous pourrions concevoir pour la vérification d'une hypothèse sans pouvoir les réaliser : ainsi les observations qu'on a pu faire sur les amputés, sur l'aveugle-né opéré de la cataracte par Cheselden en 1728, sur l'Américaine Laura Bridgmann, sourde, muette et aveugle de naissance, sont de vraies expériences *naturelles*, appelées ainsi par opposition aux expériences artificielles. — De plus, grâce à la mémoire et à l'imagination, le psychologue peut instituer des expériences rétrospectives et d'autant plus aisées qu'il n'a pas

à chercher bien loin ni à imaginer des combinaisons savantes : il porte toujours en lui-même, comme dit Jouffroy, tout l'objet de ses études, tout le sujet de ses expériences. Le passé lui redevient présent; des faits complexes par leur nature s'isolent à son gré et les plus fugitifs prennent de la durée. « Voilà un homme, dit un philosophe contemporain, qui a passé par toutes les épreuves d'une guerre affreuse. Ému de ce qu'il souffrait et de ce qu'il voyait souffrir, il n'a certes pas étudié en psychologue ses impressions au moment où il les éprouvait; mais maintenant, dans ses foyers, au ressouvenir, il peut étudier ce qu'il a éprouvé et analyser ses sentiments. » Le premier venu n'y réussit pas sans doute; mais le génie de l'expérimentation n'est pas plus commun dans les sciences naturelles, et les Claude Bernard ou les Pasteur sont aussi rares que les Maine de Biran et les Jouffroy. Les expériences comparatives ne sont pas même interdites au psychologue « et il lui est permis de mieux pénétrer la nature d'une faculté en examinant ce qui arrive là où elle manque, comme chez les animaux, là où elle se détraque, comme chez les fous. » (*Charles*.)

Il faut cependant convenir que les ressources de l'expérimentation sont infiniment loin de répondre au besoin qu'en a la psychologie. — D'abord, les expériences ne peuvent pas porter sur tous les phénomènes psychologiques. — Puis, ces phénomènes n'étant pas mesurables, échappent à ces analyses quantitatives qui sont le triomphe de la chimie et de la physique. — Enfin, comme le dit Herbert Spencer dans ses *Principes de psychologie* : « Ce n'est que quand un état de conscience est déjà passé, qu'il peut devenir l'objet de la pensée, et jamais pendant qu'il passe. » En d'autres termes, l'expérimentation en psychologie risque de dénaturer les phénomènes à observer et il ne faut l'employer qu'avec réserve et sagesse.

Sujet donné aux examens du baccalauréat. — 68. L'expérimentation est-elle possible en psychologie?

(Sorbonne, novembre 1876.)

XI.

Que faut-il penser de cette proposition de Descartes : « L'esprit est plus aisé à connaître que le corps? »

(Clermont : 6 novembre 1882. Sorbonne. 14 novembre 1890).

Plan. — 1. Cette proposition de Descartes se trouve dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, ou plutôt dans l'intitulé de la seconde *Méditation*.

2. Inspirée peut-être par la considération du temps qu'il avait fallu pour découvrir la circulation du sang, elle semble contredire ce que l'on dit ordinairement des difficultés que présente la *science de l'âme ou de l'esprit :*

a) difficultés naissant du peu d'habitude que nous avons de nous replier sur nous-mêmes ;

b) difficultés provenant de la nature des phénomènes psychologiques ;

c) difficultés ayant leur source dans les préjugés courants sur la vie interne.

3. Mais ces difficultés ne sont pas insurmontables et on y remédie en s'habituant peu à peu à réfléchir.

4. D'ailleurs, la *science du corps* présente encore plus de difficultés que la science de l'âme ou de l'esprit :

a) Le physiologiste ne connaît pas la *substance* du corps et de la matière organisée, au lieu que le psychologue saisit directement et immédiatement par la conscience l'âme ou le moi pensant.

b) La plupart des *phénomènes du corps* s'accomplissent à notre insu, tandis que les *phénomènes de l'âme* sont connus pour cela seul qu'ils existent.

c) Pour étudier les premiers, il faut recourir à des *expériences* difficiles et à des *instruments* délicats ; la connaissance des seconds ne nécessite ni instruments, ni opérations difficiles.

d) L'*histoire* enfin est là pour nous dire que la *science de l'esprit humain* a été constituée de bonne heure par les travaux des grands philosophes, tandis que la *science du corps* ne l'a guère été que dans notre siècle.

Développement. — Cette proposition de Descartes se trouve dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, où ce philosophe, après avoir posé son fameux principe « *Je pense, donc je suis* » et établi que le moi est une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser et qui, pour être,

n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune autre chose matérielle, affirme que l'âme, par laquelle il est ce qu'il est, « est entièrement distincte du corps, et même *qu'elle est plus aisée à connaître que lui.* »

La seconde de ses Méditations est ainsi intitulée : « *De la nature de l'esprit humain et qu'il est plus aisé à connaître que le corps.* »

Cette affirmation, inspirée peut-être à Descartes par la considération du temps qu'il avait fallu pour arriver à se rendre compte d'une des plus importantes fonctions du corps, la circulation du sang, dont le célèbre médecin Harvey venait à peine de donner la théorie, cette affirmation semble tout d'abord contredire ce que l'on dit ordinairement des difficultés sérieuses et incontestables que présentent la science de l'âme humaine et l'observation psychologique : — difficultés qui naissent du peu d'habitude que nous avons de nous replier sur nous-mêmes : « Les hommes sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes », a dit Fénelon et Nicole : « Nous sommes hors de nous-mêmes dès le moment de notre naissance et l'âme, de plus, ne s'occupant dans le temps de l'enfance, que des choses extérieures et des sentiments de son corps, se rend par là ces objets et ces sentiments si familiers, et s'y attache si fortement qu'elle ne saurait rentrer en elle-même qu'en se faisant une extrême violence; » — difficultés qui proviennent de la nature des phénomènes spirituels, phénomènes si nombreux, si variés, si complexes, si rapides, qu'il est presque impossible à l'observateur même le plus attentif, de les saisir au premier coup d'œil dans leur réalité vivante; — difficultés enfin qui ont leur source dans les préjugés courants sur la vie psychologique et dans l'habitude, la nécessité même où l'on est de se servir souvent de termes qui matérialisent, en quelque sorte, et par là même dénaturent les phénomènes de l'âme en les assimilant aux phénomènes physiques.

Mais ces difficultés, quelque graves qu'elles soient, ne sont pas insurmontables : en s'exerçant à l'observation interne, on prend peu à peu l'habitude de se replier sur soi-même; d'abord rebelle à ce travail, l'âme devient insensiblement moins accessible aux distractions extérieures; elle apprécie plus sainement les faits de conscience; elle décompose tout

ce qui d'abord lui avait paru simple ; elle acquiert, en un mot, une grande puissance de réflexion, avec laquelle on réussit toujours dans l'étude et la science de l'âme.

Pense-t-on, d'ailleurs, que la *science du corps* et de l'organisme humain, de la constitution des tissus et des fonctions de la vie animale, présente moins de difficultés que l'étude et la connaissance de l'*esprit* et de la pensée?

Mais, d'abord, le physiologiste ne connaît pas la *substance* même du corps et de la matière organisée, dont la nature intime est encore un mystère pour la science, tandis que le psychologue saisit directement et immédiatement par la conscience la cause véritable des phénomènes qu'il étudie, la substance, la force, dont ils sont les modifications variées, l'esprit, *l'âme* ou le *moi*, qui se trouve invariablement au fond de tous les phénomènes, de toutes les facultés; car, comme l'a très bien dit Bossuet, « toutes ces facultés ne sont au fond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations. » « Ce que l'esprit trouve d'abord quand il rentre en soi, c'est lui-même », a dit Maine de Biran.

En second lieu, n'est-il pas vrai que la plupart des *phénomènes* et des *fonctions* du corps s'accomplissent à notre insu? « Ils peuvent être en nous, sans que nous y pensions », dit Descartes, si bien qu'en dehors des physiologistes, presque personne ne les connaît : les physiologistes eux-mêmes n'ont-ils pas ignoré pendant longtemps les fonctions du système nerveux? — Il n'en est pas ainsi des *phénomènes* de l'âme : ils se révèlent à nous au moment même où ils ont lieu, la connaissance que nous en avons est inséparable de leur existence; on ne peut pas penser, sentir, vouloir, sans savoir que l'on pense, que l'on sent, que l'on veut, si bien qu'il n'est personne qui n'ait clairement conscience des phénomènes dont son âme est le théâtre.

En troisième lieu, pour étudier et connaître les phénomènes du corps, il a fallu souvent recourir à des observations, à des *expériences* faites sur des cadavres, sur des animaux vivants, et s'aider des *instruments*, scalpel, loupe, microscope, que la science a inventés pour suppléer à l'impuissance des sens; car, comme l'a dit le poète en parlant de l'homme :

Il se donna des sens qu'oublia la nature.

— La connaissance des *phénomènes* de l'âme est beaucoup plus aisée : pour savoir ce que c'est que le plaisir, la douleur, l'amour, la haine, le jugement, nous n'avons besoin ni du scalpel, ni du microscope; le psychologue a toujours à sa disposition l'instrument de ses études; il le porte en lui-même, ou plutôt c'est lui-même, c'est la conscience, c'est ce témoin intérieur et profond de tous les phénomènes qui s'accomplissent dans l'âme. « Le psychologue, dit Jouffroy, porte toujours en lui-même tout l'objet de ses études, tout le sujet de ses expériences. Il n'a pas besoin, comme le physiologiste, de mettre sa vie en péril, ou de troubler ses fonctions pour l'observer. Pour qu'il puisse sentir la vie intérieure, il faut, au contraire, qu'il la laisse aller, et plus elle va et mieux il la saisit. » Il est très bon, sans doute, qu'il observe ses semblables; mais pour cela il n'a qu'à courir le monde, à cultiver la société, à vaquer à ses affaires. « La scène mobile de la vie, dit encore Jouffroy, le jeu varié du commerce social exciteront cent fois le jour et sous l'influence de circonstances différentes le développement des phénomènes dont il cherche les lois.

Enfin, l'histoire est là pour nous dire que la science de l'âme et de l'esprit humain était depuis longtemps constituée par les efforts et les ouvrages de psychologues illustres, comme Platon et Aristote, dans l'antiquité, saint Thomas et saint Bonaventure au moyen âge, Descartes, Bossuet, Malebranche, Locke, Leibniz, Condillac, Thomas Reid et Kant, dans les temps modernes, alors que la science du corps humain, la physiologie, était encore au berceau, d'où elle n'est guère sortie que dans notre siècle, grâce aux travaux et au génie des Bichat, des Cuvier, des Geoffroy-Saint-Hilaire, des Flourens, des Claude Bernard et des Pasteur. C'est là une confirmation éclatante de la parole de Descartes : « L'esprit est plus aisé à connaître que le corps. »

Sujet donné aux examens du baccalauréat. — 69. — Discuter cette maxime de Descartes : « *L'âme est plus aisée à connaître que le corps.* » (*Discours de la méthode,* 4me partie) (Clermont, 1891.)

70. Lequel des deux est plus facile à connaître du corps ou de l'âme ? (Grenoble, juillet 1892.)

XII.

Sur quoi repose la distinction entre la psychologie expérimentale et la psychologie rationnelle? (1).

(Sorbonne, 8 juillet 1886.)

Plan. — 1. La distinction entre la psychologie *expérimentale* et la psychologie *rationnelle* date de Wolf; elle a été reproduite par Kant et elle est classique depuis le commencement de ce siècle.

2. Définition de la psychologie *expérimentale* et de la psychologie *rationnelle*.

3. Elles sont distinctes par leur *objet* et leur *caractère*.

4. La psychologie *expérimentale* et la psychologie *rationnelle* se distinguent encore par la méthode qu'elles emploient :

a) Pour connaître les phénomènes et les facultés de l'âme, il faut recourir à tous les procédés de la méthode expérimentale :

L'observation interne et externe;

L'expérimentation tantôt indirecte, tantôt directe;

La classification des phénomènes, d'où se tire la distinction des facultés générales de l'âme;

L'induction nécessaire pour établir les lois de ces facultés.

b) La psychologie *rationnelle* est ainsi nommée, parce qu'elle emploie le raisonnement pour établir les attributs de l'âme et réfuter les faux systèmes.

5. La conscience cependant nous révèle directement les attributs du moi, et c'est pour cela que la psychologie rationnelle fait partie de la psychologie plutôt que de la métaphysique.

6. D'un autre côté, la connaissance des phénomènes implique celle de l'âme et la psychologie expérimentale ne se sépare pas de la psychologie rationnelle.

Développement. — C'est le philosophe allemand Wolf, disciple et continuateur de Leibniz au dix-huitième siècle, qui le premier a distingué dans la science de l'âme humaine deux parties, qu'il a appelées *psychologie expérimentale* et *psychologie rationnelle*.

Cette distinction a été reproduite par Kant, et les philosophes français de ce siècle, Maine de Biran, Victor Cousin, Jouffroy, Damiron, Garnier, Caro, Janet, l'ont rendue classique.

(1) Voir Garnier, *Traité des facultés de l'âme*; — Waddington, *De l'âme humaine*.

On entend par *psychologie expérimentale* cette partie de la psychologie qui étudie les phénomènes et les facultés de l'âme au moyen de l'expérience, et par *pyschologie rationnelle*, cette partie de la psychologie qui établit au moyen du raisonnement les attributs et la nature de l'âme.

La distinction entre la psychologie *expérimentale* et la psychologie *rationnelle* se tire donc de leur *objet :* la première s'occupe des modifications passagères du moi et des pouvoirs d'où elles émanent; la seconde détermine les manières d'être de l'âme constantes et permanentes. L'une recherche les lois des phénomènes de la vie intellectuelle et morale; l'autre remonte à leur principe et en étudie la nature intime, l'origine et la portée : si bien que l'on a pu dire que la première est une psychologie *phénoméniste* positive, et la seconde une psychologie *substantialiste* métaphysique.

Cette distinction repose aussi sur la *méthode* qu'on emploie dans les deux parties de la psychologie : méthode *expérimentale* dans la première, méthode *rationnelle* dans la seconde.

En effet, pour connaître les phénomènes de l'âme et déterminer les facultés dont ils émanent, comme doit le faire la *psychologie expérimentale*, elle ne peut et ne doit employer que la méthode inductive avec ses principaux procédés, observation, expérimentation, classification et induction. Réfléchir, rentrer en soi-même, s'écouter vivre pour ainsi dire, étudier et analyser les phénomènes dont l'âme est le théâtre, voilà le premier travail du psychologue.

A l'*observation interne* et personnelle, qui constitue ce qu'on appelle la méthode *subjective* en psychologie, il ajoute l'*observation de ses semblables*, dont la nature se manifeste dans leurs paroles et leurs actions; l'étude de l'histoire, où « l'on aime à revoir en gros et solides caractères ce que l'observation psychologique nous montre en traits d'une profondeur et d'une finesse parfois subtiles » ; l'étude des langues, celle de la littérature et des beaux-arts, qui portent l'empreinte du génie humain, dont elles sont l'œuvre la plus haute et la plus belle; la psycho-physique, et enfin l'étude comparative des facultés intellectuelles et morales chez l'enfant où elles s'éveillent, chez le vieillard où elles semblent souvent s'engourdir, chéz les malades et les fous, où elles sont plus ou moins profondément altérées,

et chez l'animal, où l'on en trouve une grossière ébauche : toutes ces choses constituent ce qu'on appelle la méthode *objective* en psychologie.

Le psychologue complète l'observation interne et externe par l'*expérimentation*, qui est « l'art de provoquer l'apparition des phénomènes par des moyens appropriés, dans des conditions choisies et déterminées par le but qu'on se propose; elle a lieu dans la science de l'âme humaine, tantôt *indirectement*, comme lorsque le politique, le législateur, le pédagogue instituent des expériences qui servent au psychologue, ou comme lorsqu'on produit des phénomènes physiologiques pour déterminer dans l'âme leur contre-coup nécessaire, ainsi que le font les psycho-physiciens, Weber, Fechner, Wundt, et tantôt *directement*, comme lorsque pour analyser le raisonnement, on fait une déduction ou une induction, ou que, par la mémoire, on évoque les phénomènes évanouis, en leur donnant une vie nouvelle afin de les mieux étudier.

Les phénomènes de l'âme une fois connus, le psychologue les compare, note leurs ressemblances et leurs différences, met dans un même groupe et nomme du même nom ceux qui ont des caractères identiques et communs, et met dans un groupe différent et sans une étiquette différente ceux qui ont des caractères différents ou opposés. Autant il y a de groupes de phénomènes, autant il faut reconnaître de facultés générales dans l'âme.

Ce travail de *classification* une fois accompli, il ne reste plus qu'à déterminer et à établir les lois des phénomènes et des facultés de l'âme, et le psychologne ne peut le faire et ne le fait que par *l'induction*, qui est comme le couronnement de la méthode d'observation et à laquelle on supplée, quand elle est inapplicable, par l'*hypothèse* et l'*analogie*.

C'est donc à bon droit que la psychologie *expérimentale* est appelée expérimentale, à cause de la méthode qu'elle emploie.

La psychologie *rationnelle* est tout aussi bien nommée, puisqu'elle se sert à chaque instant du raisonnement. C'est par le *raisonnement* qu'elle établit les attributs de l'âme, qu'elle prouve que le moi est *un*, identique, simple et spirituel. C'est par le *raisonnement* qu'elle réfute le phénoménisme, le positivisme, le matérialisme, qui ne veulent pas voir dans l'âme une

substance, une force véritable. C'est par le raisonnement enfin qu'elle combat victorieusement le mécanisme, l'organicisme et le vitalisme, et qu'elle établit que le moi qui pense, qui sent et qui veut est aussi le principe de la vie du corps, comme l'enseignent les animistes anciens et modernes : Aristote, saint Thomas et Bossuet. Voilà même pourquoi la *psychologie rationnelle* est regardée par beaucoup de philosophes contemporains comme une partie de la métaphysique, où elle a sa place marquée entre la cosmologie rationnelle, ou métaphysique de la nature, et la théodicée, ou métaphysique de l'absolu.

Il ne faudrait pourtant pas oublier que la conscience nous révèle directement l'unité, l'identité et la spiritualité de l'âme, et que son témoignage établit clairement l'existence de ces attributs, comme Descartes l'a montré dans la quatrième partie de son *Discours de la Méthode*. De ce chef, la psychologie *rationnelle* relève plutôt de la science de l'âme que de la métaphysique.

D'un autre côté, la connaissance des phénomènes psychologiques, objet de la psychologie expérimentale, ne va pas sans la connaissance de l'âme dont ils sont les modifications, et il ne faut pas dire avec les adversaires de la métaphysique que la vraie psychologie est une psychologie sans âme, la science des états de conscience. Ces états, sensations, pensées, volitions, ne sont au fond que la même âme sentant, pensant, voulant et saisie directement en elle-même ; car, tandis que la science du monde extérieur n'a pour objet immédiat que des phénomènes, l'expérience de la conscience est l'expérience d'une cause.

La psychologie *expérimentale* ne peut donc pas se séparer complètement de la psychologie *rationnelle*, et il n'y a qu'une seule psychologie, science de l'âme tout entière, être et phénomènes. (*Boirac.*)

Sujets donnés aux examens du baccabauréat. — 71. De la méthode en psychologie. Qu'entend-on par psychologie expérimentale et psychologie rationnelle ? (Dijon, 1890.)

72. Définir la substance et le phénomène. Distinguer les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques. Qu'ont pensé de la substance Descartes, Spinoza, Berkeley, Hume ? (Nancy, 1891.)

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE.
THÉORIE DES FACULTÉS DE L'AME.

XIII.

Comment pourrait-on établir une classification scientifique des facultés de l'âme? (1)

(Faculté de Clermont-Ferrand, 5 novembre 1884.)

Plan. — 1. Qu'est-ce qu'une classification scientifique?

2. Pour établir une classification scientifique des facultés ou des pouvoirs de l'âme, il faut employer la méthode expérimentale ou d'observation.

3. Cette méthode, indiquée par Socrate et pratiquée par la plupart des philosophes modernes depuis Bacon et Descartes, est lente, mais sûre.

4. L'application de cette méthode a amené les psychologues modernes à distinguer trois grandes classes de phénomènes internes :

a) les phénomènes *affectifs* ou *sensibles* ;
b) les phénomènes *intellectuels* ou *représentatifs* et *objectifs* ;
c) les phénomènes *conatifs* ou *volontaires*.

5. Il y a donc trois facultés générales dans l'âme :

a) la sensibilité,
b) l'intelligence,
c) la volonté.

6. Cette classification remonte à Locke ou plutôt aux Allemands du XVIIIe siècle.

7. Elle est vraiment scientifique, parce qu'elle est

a) *exacte*, puisque les trois facultés qu'elle reconnaît existent réellement ;
b) *complète*, puisqu'à ces trois facultés se ramènent toutes celles qu'on distingue parfois, activité, penchants, pouvoir moteur, langage, etc. ;
c) *irréductible*, puisque ces trois facultés sont profondément distinctes, quoiqu'elles ne soient au fond que la même âme.

Développement. — Une classification *scientifique* est un groupement, une distribution d'êtres ou de phénomènes, fondée sur les caractères essentiels et *dominateurs* de ces êtres

(1) Voir Garnier, *Traité des facultés de l'âme.*

ou de ces phénomènes, comme disent les naturalistes, et inspirée par l'observation la plus attentive, la connaissance la plus exacte et la plus complète des phénomènes et des êtres à distinguer et à classer.

Ainsi donc, pour établir une classification *scientifique* des *facultés* de l'âme, c'est-à-dire des divers pouvoirs qu'elle a d'être le principe ou le sujet de certains phénomènes, il faut tout d'abord *observer* ces phénomènes, les étudier, les analyser attentivement, *noter* avec soin leurs caractères essentiels, *leurs ressemblances et leurs différences;* puis *mettre* dans un même groupe et nommer du même nom ceux qui ont des caractères identiques et communs, et placer dans un groupe différent et sous une étiquette différente ceux qui ont des caractères différents ou opposés : autant il y aura de groupes distincts de phénomènes, autant il faudra reconnaître de facultés générales dans l'âme; car si des phénomènes semblables émanent d'une même cause, des phénomènes différents supposent des causes différentes. Distinguer les facultés ou classer les faits, c'est tout un. « Gardons-nous, dit Leibniz, de prendre la paille des termes pour le grain des choses. »

Cette méthode expérimentale, analogue à celle qui est employée dans les sciences positives, botanique et zoologie, a été indiquée, en quelque sorte, par Socrate, lorsqu'il répétait à ses disciples sa fameuse maxime : γνῶθι σεαυτόν, connais-toi toi-même. Dans les temps modernes, Bacon et Descartes en ont proclamé la nécessité, et, après eux, Bossuet, Locke, Leibniz, Condillac, Thomas Reid, Dugald-Stewart, Jouffroy et Garnier, Stuart Mill, Spencer, l'ont appliquée avec plus ou moins de succès. — Elle est *lente*, mais *sûre,* pourvu que l'observateur sache bien saisir les caractères essentiels des phénomènes et éviter un double écueil, multiplier à l'excès les divisions, comme l'ont fait quelques psychologues écossais et français, Dugald-Stewart, Jouffroy, Garnier, et trop réduire le nombre des facultés, comme Condillac qui ramène à la sensation toutes les opérations psychologiques.

L'application de la méthode expérimentale à la classification des phénomènes de l'âme a amené les psychologues modernes à en distinguer trois grandes classes.

Il y a une première classe de ces phénomènes, plaisirs et

douleurs, joies et tristesses, sensations et sentiments, appétits et inclinations, affections et passions, dans lesquels l'âme est affectée, souffre et jouit, et dont le caractère essentiel est par conséquent d'être *affectifs* : ce sont les phénomènes *sensibles*.

Il y a une seconde classe de phénomènes psychologiques, connaissances, idées, pensées, souvenirs, perceptions, conceptions, jugements, raisonnements, etc., dans lesquels l'âme ne jouit ni ne souffre, mais connaît ce qui la fait jouir et souffrir, se représente les objets qui l'environnent et se distingue de toute ce qui n'est pas elle : ce sont les phénomènes *intellectuels*, qui ont pour caractère essentiel d'être *représentatifs* et *objectifs*.

Il y a enfin une troisième catégorie de phénomènes internes, volitions, déterminations, résolutions, qui ne sont par eux-mêmes ni représentatifs, ni affectifs, mais qui nous apparaissent comme des manifestations de l'activité et de l'énergie personnelle du moi : ce sont les phénomènes *conatifs* (1), comme dit Hamilton, ou actifs, ou *volontaires*, qui ont pour caractère essentiel d'être *libres*.

Il faut donc reconnaître dans l'âme humaine trois *facultés* générales, correspondant à ces trois classes générales de phénomènes :

La *sensibilité*, qui est le pouvoir de jouir et de souffrir, d'aimer et de haïr ;

L'intelligence, qui est la falculté de connaître et de comprendre ou penser ;

La *volonté* enfin, qui est le pouvoir de se déterminer par soi-même et de son propre mouvement, *per se et proprio motu*.

C'est Locke, ou plutôt ce sont des Allemands obscurs de la fin du dix-huitième siècle qui ont mis en usage cette classification généralement adoptée aujourd'hui. Kant l'a suivie ainsi que les éclectiques français, Victor Cousin, Jouffroy, Garnier, et la plupart des psychologues anglais, sauf quelques divergences sur des points de détail.

Cette classification d'ailleurs est vraiment *scientifique*, et semble tout à la fois *exacte, complète* et *irréductible*.

Elle est *exacte* d'abord, parce que les facultés qu'elle distingue dans l'âme existent réellement ; la conscience nous l'atteste

(1) De *conari*, faire effort.

à tous invinciblement et personne, même dans le camp des matérialistes, ne conteste à l'homme le triple pouvoir de sentir, de penser et de vouloir.

En second lieu, elle est *complète :* car on aura beau interroger la conscience, examiner les phénomènes qui s'accomplissent dans l'âme; on n'en trouvera pas un seul qui ne se rapporte à l'une des trois grandes facultés ci-dessus énumérées. — Il y a bien, il est vrai, des psychologues qui font de *l'activité* une faculté spéciale; mais elle nous apparaît comme l'essence même de toutes les facultés plutôt que comme une faculté et une fonction spéciale et distincte. — Jouffroy et Garnier comptent encore parmi les facultés de l'âme les *penchants primitifs;* mais comme on ne peut les rencontrer ni les concevoir séparés du plaisir et de la douleur, on a raison de les rapporter à la sensibilité. — Les mêmes psychologues donnent encore comme facultés de l'âme le *pouvoir moteur* ou locomoteur et le *langage.* Mais le *pouvoir moteur* est inhérent à tous les phénomènes psychologiques, plaisirs, douleurs, pensées et volitions, et il ne faut pas voir en lui une faculté spéciale. — Quant au *langage,* il n'est guère qu'une combinaison des trois grandes fonctions reconnues dans la vie psychologique : en effet, il implique un *besoin* ou *désir* de traduire ses sentiments et ses pensées, qui se rapporte à la sensibilité; des *pensées* à exprimer, qu'il faut rattacher à l'intelligence, et enfin des *mouvements,* des signes expressifs, qui relèvent soit de la volonté, soit de la pensée elle-même, soit, dans certains cas, de la sensibilité.

Enfin, la classification usuelle qui distingue trois facultés dans l'âme est *irréductible;* car ces trois facultés ne sauraient jamais se confondre : autre chose est sentir, autre chose est penser, autre chose est vouloir. Sans doute, on ne peut sentir sans penser et vouloir à quelque degré, ni penser sans sentir et vouloir de quelqne façon, ni vouloir enfin sans penser et sentir en même temps. Mais cela prouve uniquement qu'il n'y a pas en nous trois vies psychologiques, s'écoulant parallèlement sans se mêler; cela prouve que les trois facultés qu'on distingue dans l'âme ne sont pas isolées et sans rapport et que, comme le dit excellemment Bossuet dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* « toutes les facultés de l'âme ne sont

au fond que la même âme qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations ».

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 73. Classer les faits psychologiques. Sur quoi se fonde cette classification? (1) (Sorbonne, 1870 et 1871.)

74. Donner une classification scientifique des faits internes. (Clermont, novembre, 1887.)

75. Comment détermine-t-on les faculté de l'âme? (Sorbonne, 1866, 1870.)

76. Montrer par des exemples quelle est la méthode à suivre pour déterminer les facultés de l'âme. (Sorbonne, 1873.)

77. Qu'est-ce qu'une faculté? La psychologie est-elle possible sans l'étude des facultés de l'âme? (Sorbonne, 1879.)

SENSIBILITÉ.

XIV.

Qu'est-ce que le cœur dans la langue des littérateurs et des poètes? Quels sont les divers phénomènes psychologiques que ce mot comprend et résume? (2)

(Concours général de 1873.)

Plan. — 1. Les littérateurs et les poètes entendent par le *cœur* :
a) l'ensemble des facultés affectives par opposition à l'esprit;
b) l'affection, la tendresse sous ses diverses formes;
c) la personne elle-même qui éprouve des affections ou qui en est l'objet;
d) le courage, la grandeur d'âme, la générosité, l'héroïsme;
e) le sens moral, la conscience;
f) le tempérament moral;
g) la mémoire des sentiments et des bienfaits;
h) les pensées intimes;
i) la vie, l'âme tout entière (cœur, esprit, volonté).

2. En psychologie, le mot *cœur* est synonyme de sensibilité et ne désigne que les phénomènes *sensibles* et *affectifs*, moins les *sensations* et les *appétits*,

3. Ces phénomènes se divisent en trois classes :

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements de Dissertations*, p. 35-37.

(2) Voir Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*.

a) les *émotions*, qui comprennent, outre les *sensations* internes et externes, les *sentiments* intellectuels, esthétiques, moraux et religieux ;

b) les *inclinations* qui sont de trois sortes : *personnelles*, *sociales*, *supérieures* ou *idéales ;*

c) les *passions* qui se divisent comme les inclinations.

4. Les inclinations sont la source des émotions et se transforment en passions.

Développement. — Les littérateurs et les poètes entendent ordinairement par *le cœur*, non pas l'organe matériel qui est le principe de la circulation du sang, mais bien l'ensemble des facultés affectives et des sentiments moraux, par opposition à *l'esprit*, qui est l'ensemble des facultés intellectuelles. « L'esprit est toujours la dupe du *cœur*, » dit la Rochefoucauld, et Voltaire : « Avec des vers bien faits, bien composés, on ne tient rien, si le *cœur* n'est ému. »

J'aurai, Seigneur, toute ma vie,
Votre éloge à la bouche et votre amour au *cœur*. (Corneille.)
... J'en ai la joie au *cœur*.
... Les dévots de *cœur* sont aisés à connaître. (Molière.)
Mon *cœur* pour vous chercher volait loin devant moi. (Racine, *Iph.*)
Pourquoi vers des lauriers aiguillonner *mon cœur?* (André Chénier.)

On entend encore par *le cœur* l'affection, la tendresse sous ses diverses formes : « Ces deux personnes, dit-on, ne font qu'un *cœur* et qu'une âme. »

Je veux encore un coup montrer un *cœur* de père. (Corneille.)
Grands dieux, me deviez-vous laisser un *cœur* de père? (Racine, *Iph*).

Le *cœur*, c'est aussi quelquefois la personne elle-même qui éprouve des sentiments tendres et affectueux ou qui en est l'objet. « Vous êtes *mon cœur*, » dit-on à un ami.

... Que ne fait point un *cœur*
Pour plaire à ce qu'il aime et gagner son vainqueur?

Souvent le *cœur* désigne la bravoure, le courage, la grandeur d'âme, la générosité, l'héroïsme sous ses diverses formes :

Rodrigue, as-tu du *cœur?* (Corneille, *le Cid.*)
Tant de fois vaincus, ils ont perdu *le cœur*. (Idem.)
Nous vous laissons ici pour leur rendre *le cœur*. (Corneille, *Horace.*)
Si le ciel, qui vous traite avec tant de rigueur,
M'en eût donné la force aussi bien que *le cœur*. (Corneille, *Pompée.*)
Mais de cette faiblesse un *grand cœur* est honteux. (Corneille, *Héraclius.*)

Le *cœur*, c'est parfois le sens moral, la conscience :

Le jour n'est pas plus pur que le fond de *mon cœur*. (Racine.)
Plût aux dieux que *mon cœur* fût innocent comme elles (mes mains) !
Et moi, reine sans *cœur*, fille sans amitié ! (Athalie.)
... Renverser soudain la paix de *votre cœur*. (Victor Hugo.)

Le *cœur*, c'est encore le tempérament moral de chacun de nous. On dit : *cœur* perfide, *cœur* d'airain, *cœur* d'acier, *cœur* d'or.

Le *bon cœur* est chez vous compagnon du bon sens. (La Fontaine.)

On entend aussi par *le cœur* la mémoire des sentiments et des bienfaits : « Vos bienfaits sont gravés dans *mon cœur*.

J'aurai toujours ce coup-là sur *le cœur*. (Molière.)

On donne encore le nom de *cœur* aux dispositions secrètes, aux pensées intimes de l'âme. « La sincérité est une ouverture *de cœur*. » Parler à *cœur* ouvert; avoir le *cœur* sur les lèvres, sur la main, sonder les replis du *cœur*, etc.

Le *cœur* enfin désigne l'âme tout entière et la vie elle-même :

... Le venin parvenu
Dans ce *cœur* expirant jette un froid inconnu. (Racine.)
Il semble que son *cœur* va suivre à tous moments (Idem.)
Quand un *cœur* jusqu'à vous élève sa pensée. (Idem.)

Le mot *cœur* se prend donc dans des acceptions fort différentes et il a des sens très variés dans la langue des littérateurs et des poètes. En philosophie, ou plutôt en *psychologie*, il ne s'emploie, ni pour désigner l'âme et la vie, ni pour exprimer les phénomènes intellectuels. Il n'est que le synonyme du mo *sensibilité* et il exprime et résume cette catégorie de phénomènes psychologiques, qui ont pour caractère essentiel d'être *affectifs* et qui se distinguent par là même, soit de nos connaissances et de nos pensées, soit de nos résolutions volontaires

Ces phénomènes affectifs et sensibles, que *le cœur* compren et désigne tous, à l'exception des *sensations* et des *appétits* sont si nombreux et si variés, que saint Augustin a pu dire ave raison en parlant de l'homme : « *Capilli ejus magis numerabile sunt quam affectus et motus cordis ejus.* » Néanmoins, on les ra mène ordinairement à trois grandes classes.

La première comprend les *plaisirs* et les *douleurs*, c'est-à dire les *émotions* agréables et désagréables dont notre âme es

le sujet, émotions (dont les unes viennent du corps et des organes et s'appellent *sensations* internes ou externes), et dont les autres naissent de l'âme dans l'âme, sont provoquées par les phénomènes de la vie intellectuelle et morale et se nomment *sentiments*. On distingue quatre sortes de sentiments : les sentiments *intellectuels*, les sentiments *esthétiques*, les sentiments *moraux* et les sentiments *religieux*.

La seconde classe de phénomènes que l'on rapporte au cœur, ce sont les *inclinations*, c'est-à-dire ces dispositions primitives et spontanées qui nous portent à rechercher ou à fuir certaines choses, à agir d'une façon plutôt que d'une autre.

Ces inclinations elles-mêmes sont de trois sortes : *personnelles*, *sociales* et *supérieures* ou *idéales*.

Les inclinations *personnelles* sont celles qui nous font aimer notre bien propre, physique, intellectuel et moral. De ces inclinations, (les unes sont relatives au corps et s'appellent *appétits*); d'autres sont *relatives à l'âme*, comme l'amour de l'activité, l'amour de l'indépendance, l'amour de l'excellence et de la supériorité, l'amour de la gloire; d'autres enfin sont *mixtes*, c'est-à-dire relatives à la fois à l'âme et au corps, comme l'amour de la vie, l'amour du bien-être ou le désir du bonheur, l'amour de la propriété.

Les inclinations *sociales* sont celles qui ont pour objet nos semblables. Elles sont les unes *malveillantes*, comme la haine, la colère, l'envie; les autres *bienveillantes*. On ramène ces dernières à quatre classes générales : les affections *philanthropiques*, qui se rapportent au genre humain tout entier, instinct de sociabilité, philanthropie, sympathie, pitié, reconnaissance; les affections *patriotiques* et corporatives, amour de la patrie, amour du sol natal, esprit de corps; les affections *domestiques*, amour paternel, amour maternel, amour filial, amour conjugal, amour fraternel; les affections *électives* enfin, qui viennent de notre choix et de notre préférence libre : amour et amitié. On rattache ordinairement aux affections sociales les inclinations que nous éprouvons pour les êtres animés et inanimés : amour de la nature, des fleurs, des oiseaux.

Les inclinations *supérieures* ou *idéales* sont ces nobles instincts qui nous élèvent au-dessus de nous-mêmes et de nos semblables et nous portent vers l'idéal et la perfection : inclinations *intel-*

lectuelles ou amour du vrai ; inclinations *esthétiques* ou amour du beau ; inclinations *morales* ou amour du bien ; inclinations *religieuses,* ou amour de Dieu, de l'Infini.

La troisième classe des phénomènes du *cœur*, ce sont les *passions*, que les philosophes ont fort diversement définies et dans lesquelles on voit aujourd'hui toutes les inclinations exaltées et dominantes de notre nature morale, ou « le plus haut degré d'excitation et de persistance où puisse arriver le désir, » comme le dit M. Frank dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

Il y a autant de sortes de passions que de sortes d'inclinations, puisque toutes ou presque toutes nos inclinations peuvent devenir véhémentes, impétueuses et par là même passionnées. On distingue donc : 1° les passions *personnelles,* gourmandise, ivrognerie, luxure, orgueil, ambition, avarice, égoïsme, etc. ; 2° les passions *sociales*, amour passionné de la patrie, amour proprement dit, etc. ; 3° les passions *supérieures,* passions du vrai, du beau, du bien, de la vertu, etc.

Ainsi donc, *émotions*, *inclinations*, *passions,* voilà les phénomènes que comprend et résume le *cœur*, faculté de jouir et de souffrir, d'aimer et de haïr. — Les *inclinations* constituent comme le fond de cette faculté et sont la source des *plaisirs*, des *douleurs* et des *passions :* des *plaisirs* et des *douleurs*, qui naissent en nous de la satisfaction de nos tendances primitives ou de l'opposition qu'elles éprouvent ; des *passions,* qui ne sont que des inclinations transformées, des inclinations portées à un haut degré de force et de véhémence.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat.

78. Des sentiments du cœur. (Aix, avril 1889.)

79. Du bonheur en psychologie et en morale. (Sorbonne, 1887.)

80. Énumérer et définir les inclinations, affections et passions de l'âme humaine. (Sorbonne, 1879, 1880, 1883).

XV.

Nature du plaisir et de la douleur. — Leurs rapports, leur rôle dans la vie intellectuelle et morale (1).

(Sorbonne, 19 novembre 1887.)

Plan. — 1. Le plaisir et la douleur sont des phénomènes si simples qu'il semble inutile et impossible de les définir.

2. Exemples de plaisirs.

3. Exemples de douleurs.

4. Le plaisir et la douleur semblent donc être des émotions agréables et désagréables.

5. Il y a deux opinions sur la nature de ces phénomènes :

a) Opinion d'Epicure et des Épicuriens, de Jérôme Cardan, de Kant et de Schopenhauer, qui font de la douleur le fait primitif de la sensibilité, et du plaisir un phénomène négatif.

b) Opinion d'Aristote, de Descartes, de Leibniz, d'Hamilton, de Bouillier, qui voient dans le plaisir un fait positif, le résultat du déploiement de notre activité.

6. Cette seconde opinion est seule admissible,

a) parce qu'il y a des douleurs qui ne sont provoquées que par la suppression d'un plaisir ;

b) parce qu'il y a bien des plaisirs qui ne succèdent à aucune douleur ;

c) parce que, si la douleur était le fait primitif de la sensibilité, il ne pourrait y avoir ni deux plaisirs consécutifs, ni de plaisir durable et prolongé ;

d) parce que tout le monde distingue parfaitement le plaisir de l'absence de la douleur ;

e) parce qu'autre chose est dire : tout plaisir est mêlé de douleur, et autre chose est dire : le plaisir est une non-douleur.

7. Il faut donc reconnaître que le plaisir est le résultat d'une inclination satisfaite, et la douleur le résultat d'une inclination non satisfaite, contrairement à ce que disent Stuart Mill et les associationnistes, qui font dériver les inclinations du plaisir et de la douleur.

8. Le plaisir et la douleur ont des caractères communs et sont également :

a) affectifs ;

b) passifs ;

c) subjectifs et aveugles ;

d) fatals ;

e) mobiles et variables.

(1) Voir Bouillier : *Du plaisir et de la douleur.*

9. Ils sont relatifs l'un à l'autre et se font valoir mutuellement.
10. Ils jouent un rôle important :
   a) dans la vie *intellectuelle*, en nous faisant faire des efforts pour échapper à l'ignorance et au doute, en stimulant le savant et en excitant l'artiste et le poète à produire des chefs-d'œuvre;
   b) dans la vie *morale*, en nous portant au bien, en nous détournant du mal, en étant pour nous, la douleur du moins, une source de mérites et de vertus.

Développement. — Le *plaisir* et la *douleur* sont des phénomènes si simples qu'il semble inutile et impossible de les définir : inutile, parce que tout le monde les connaît pour les avoir éprouvés maintes fois; impossible, parce qu'on ne trouverait pas, pour expliquer ces phénomènes, de mots plus clairs que ceux qui les désignent.

Les émotions agréables que je ressens quand je respire un doux parfum, quand j'entends une belle musique, une voix harmonieuse, quand je contemple un beau ciel étoilé, un chef-d'œuvre de l'art, voilà des *plaisirs*.

Ce sont des *douleurs*, au contraire, que les émotions désagréables que j'éprouve, quand le froid me pénètre, quand une mauvaise odeur me suffoque, quand on m'annonce une fâcheuse nouvelle.

Le *plaisir* et la *douleur* ne semblent donc être que les émotions agréables et désagréables dont notre âme est le sujet.

Cependant la question de la nature du *plaisir* et de la *douleur* a donné lieu à deux opinions différentes.

La première consiste à dire que la *douleur* est le fait primitif de la sensibilité et que le *plaisir* n'est qu'un phénomène négatif. — Elle a été soutenue d'abord par Épicure et les Épicuriens, qui faisaient consister le plaisir dans la cessation de la douleur, dans la non-douleur, *indolentia, carentia doloris*, comme dit Cicéron dans le *De finibus bonorum et malorum*; puis, par Jérome Cardan, philosophe italien du seizième siècle, et qui était si convaincu de la vérité de cette doctrine, qu'il se donnait volontairement certaines douleurs, persuadé que c'était le seul moyen d'avoir du plaisir; par Emmanuel Kant, pour lequel le plaisir est la conscience de l'effort vital, effort qui implique nécessairement un obstacle, une peine; enfin par Schopenhauer et les pessimistes.

La seconde opinion est celle des philosophes qui voient dans le *plaisir* un fait positif, le résultat du déploiement de notre activité physique, intellectuelle ou morale. — « Le plaisir, dit Aristote dans la *Morale à Nicomaque*, achève l'acte et le complète.... Il s'ajoute à lui comme la fleur de la jeunesse s'ajoute à l'âge heureux qu'elle anime.... Il complète aussi la vie que tous les êtres chérissent avec passion. » — « Le plaisir, disent Descartes et Leibniz, est le sentiment de quelque perfection, *perfectionis alicujus conscientia*, et la douleur le sentiment de quelque imperfection. » — « Le plaisir, dit Hamilton, est un résultat de l'exercice spontané et libre d'un pouvoir dont la conscience perçoit l'énergie; la douleur est un résultat d'une activité qui outrepasse sa puissance ou n'en atteint pas les limites. » — « Ce n'est pas le plaisir, dit M. Francisque Bouillier, dans son livre *Du plaisir et de la douleur*, ce n'est pas le plaisir qu'il faut définir par la privation de la douleur, mais, au contraire, la douleur, par la privation du plaisir. Ainsi des deux grands modes de la sensibilité, le mode *positif*, pour parler le langage des physiciens, est le plaisir, tandis que le mode *négatif* est la douleur, ce qui malheureusement ne lui ôte rien, par rapport à nous, de son amertume, de ses angoisses et de sa triste réalité. »

Cette seconde opinion est seule admissible. — D'abord, la douleur n'est pas le fait primitif de la sensibilité, puisqu'il y a des peines qui ne sont provoquées que par la suppression d'un plaisir, v. g. la douleur qu'éprouve un enfant à qui on enlève ses jouets. — En second lieu, s'il est des plaisirs qui ne viennent que de la cessation d'une douleur, il en est d'autres et en plus grand nombre qui ne succèdent à aucune douleur, comme par exemple les plaisirs que nous procurent les beaux sons, les belles couleurs. — En troisième lieu, si la douleur était le fait primitif de la sensibilité, il ne pourrait y avoir deux plaisirs consécutifs, et un plaisir ne saurait être durable et prolongé; car, succédant à la douleur au premier moment, il serait, au second, la suite d'un plaisir, ce qui contredit l'hypothèse en question. — En quatrième lieu, tout le monde distingue parfaitement le plaisir de l'absence de la douleur, qui n'est qu'un état intermédiaire entre le plaisir et la peine et n'a jamais le charme et la vivacité du plaisir. — Enfin, « autre chose est dire : tout plaisir est mêlé de quelque douleur; autre chose de

dire : le plaisir est une non-douleur. L'effort vital, dont parle Kant, peut être mêlé de douleur; mais au fond il est un plaisir. » (*Paul Janet.*)

Il faut donc dire que, si nous éprouvons du plaisir et de la douleur, c'est parce qu'il y a en nous des dispositions naturelles, des tendances innées, qui nous portent à l'accomplissement de notre destinée physique, intellectuelle et morale; la satisfaction de ces tendances, de ces dispositions primitives engendre le plaisir; l'opposition qu'elles éprouvent provoque la douleur, de sorte que le plaisir n'est que le *résultat* d'une inclination satisfaite ou plutôt d'une *activité s'exerçant avec mesure et dans le sens de ses tendances*, et la douleur, le *résultat* d'une inclination contrariée ou plutôt *d'une activité comprimée ou surmenée.* — Stuart Mill et les associationnistes soutiennent bien, il est vrai, que les inclinations se forment sous l'influence du plaisir et de la douleur, qui en seraient alors les causes et non les effets. Mais si le plaisir et la douleur contribuent au développement de nos inclinations, ils ne sauraient les créer; l'âme est une force, un foyer d'activité et non pas une simple capacité de recevoir des impressions. « Si à la naissance il n'existe qu'une réceptivité passive d'impression, dit Herbert Spencer, un cheval pourra recevoir la même éducation qu'un homme. »

Quoi qu'il en soit, le plaisir et la douleur présentent des caractères communs et des rapports étroits.

Ainsi, d'abord, ils nous apparaissent l'un et l'autre comme des faits sensibles, *affectifs*, et, à ce titre, parfaitement distincts soit des phénomènes intellectuels, soit des phénomènes volontaires.

En second lieu, ils sont également *passifs*, c'est-à-dire que l'âme les subit et ne les crée pas; dans ces phénomènes, elle n'agit pas, « elle est agie ». Sans doute, elle n'éprouverait ni plaisir ni douleur, si elle était inerte, et il n'y a qu'un être vivant et actif qui puisse jouir et souffrir; mais enfin, quand nous sommes émus, nous sentons, non pas que nous faisons quelque chose, mais que quelque chose se fait en nous : *Fieri sentio.*

En troisième lieu, le plaisir et la douleur sont *subjectifs* et *aveugles*, c'est-à-dire qu'ils supposent un sujet sentant et rien de plus, qu'ils n'ont par eux-mêmes aucune objectivité, qu'ils

sont incapables de nous faire connaître un seul objet et ne peuvent être connus que par un acte de l'esprit qui nous en donne la conscience : « C'est par quelque autre chose que la sensation que nous connaissons la sensation, » dit Bossuet dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*.

En quatrième lieu, le plaisir et la douleur sont *fatals*, c'est-à-dire qu'ils ne dépendent pas directement de notre volonté libre et s'imposent à nous sans nous, même malgré nous. « Les peines et les plaisirs nous viennent des dieux, » disait Homère, et Sophocle : « Ce sont les dieux qui dispensent le rire et les larmes. » Il ne faudrait pas croire pourtant que ces phénomènes échappent complètement à l'empire de la volonté; celle-ci demeure toujours maîtresse de réagir contre les émotions du cœur.

Enfin, le plaisir et la douleur sont essentiellement *mobiles et variables*. — Ils diffèrent d'un individu à l'autre, d'après le tempérament, l'âge, le sexe, le climat :

.... Trahit sua quemque voluptas,

a dit le poète, et Pascal : « Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme; un riche et un pauvre en ont de différents; un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient. » — Le plaisir et la douleur varient, non seulement avec les individus, mais encore dans le même individu, « avec une telle diversité, dit Pascal, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps ».

Lenit albescens animos capillus,

disait Horace, et Boileau :

Le temps qui change tout change aussi nos humeurs;
Chaque âge a ses plaisirs, son esprit et ses mœurs.

En dehors de ces caractères communs qu'ils présentent toujours, le plaisir et la douleur sont *relatifs l'un à l'autre*, c'est-à-dire qu'ils se font valoir mutuellement : le plaisir est plus vif, quand il succède à une douleur et *vice versâ*; une diminution de douleur est un commencement de plaisir, et réciproquement une diminution de plaisir un commencement de douleur. C'est parce que le plaisir de connaître le vrai et de contempler le

beau est si ardent et si profond chez l'artiste ou le savant que la vue de la laideur ou l'ignorance et les perplexités du doute leur causent une peine, une douleur si vivement sentie. Platon avait entrevu cette merveilleuse économie du plaisir et de la douleur, quand il faisait dire à Socrate, dans le *Phédon,* au moment où, délivré de ses fers, l'auguste condamné éprouvait un soulagement à ses souffrances : « L'étrange chose, mes amis, que ce que les hommes appellent le plaisir, et comme il a de merveilleux rapports avec la douleur qu'on prétend son contraire! S'ils ne peuvent jamais se rencontrer ensemble, pourtant, quand l'on prend l'un des deux, il faut presque toujours s'attendre à l'autre, comme s'ils étaient liés inséparablement. Je crois que, si Ésope avait pris garde à cette idée, il en aurait fait une fable. Il aurait dit que les dieux ayant voulu accorder ces deux ennemis et n'ayant pu y réussir se contentèrent de les lier à une même chaîne, de sorte que depuis ce temps-là, quand l'un arrive, l'autre suit de près.

Le plaisir et la douleur jouent un grand rôle dans notre vi intellectuelle et morale, où ils sont, l'un comme un attrait don nous subissons le charme et qui nous porte à satisfaire les be soins de notre esprit et de notre cœur, l'autre comme un ai guillon qui nous blesse jusqu'à ce que nous en soyons délivré en satisfaisant nos inclinations intellectuelles et morales.

Ainsi, quoi qu'en ait dit Montaigne, « ce n'est pas un doux mol chevet à reposer une tête bien faite, que l'ignorance et l'ir curiosité, » et la douleur que nous éprouvons, quand no sommes en proie à l'ignorance ou aux perplexités du dout nous excite à faire de généreux efforts pour nous y soustrair

.... Labor omnia vincit
Improbus et duris urgens in rebus egestas.

Le plaisir que nous procure la connaissance de la vérit dont la lumière est si douce à nos yeux, au dire de Cicéro « *Nihil veritatis luce dulcius* », tient toujours en éveil dans l'e fant cette insatiable curiosité qui le pousse à chercher le pou quoi et le comment des choses. La joie profonde que cause au savant d'heureuses découvertes le soutient dans les lab rieuses recherches et les pénibles investigations auxquelles se livre avec une patience parfois héroïque. — Et que dire

sentiment esthétique, de ce plaisir délicat et profond que nous procure le spectacle de la beauté? Il séduit, il captive, il transporte les âmes d'élite et c'est sous son influence que l'artiste anime la toile, fait vivre le marbre, respirer l'airain : « *Vivos de marmore vultus, spirantia aera,* » et produit ces œuvres immortelles qui sont la plus pure gloire de l'humanité. Que de chefs-d'œuvre ne devons-nous pas au génie aiguillonné par la douleur de se voir méconnu ou indignement critiqué, et comme Boileau a eu raison d'écrire une épître sur l'*Utilité des ennemis* et de dire à son ami Racine :

Le mérite en repos s'endort dans la paresse ;
Mais par les envieux un génie excité
Au comble de son art est mille fois monté.
Plus on veut l'affaiblir, plus il croît et s'élance :
Au *Cid* persécuté *Cinna* doit sa naissance ;
Et peut-être ta plume aux censeurs de Pyrrhus
Doit les plus nobles traits dont tu peignis Burrhus.

Mais c'est surtout au point de vue moral que le plaisir et la douleur nous sont profondément utiles. — En effet, la satisfaction pure et sereine qui accompagne le témoignage d'une bonne conscience, la joie que l'on éprouve à soulager les malheureux, les délices exquises qui sont attachées au dévouement, au sacrifice, à l'héroïsme, sont comme autant de puissants attraits qui nous portent à aimer le bien, le devoir, la vertu, Dieu enfin, en qui l'âme s'épanouit et se dilate comme la plante à la lumière du soleil. — D'un autre côté, les souffrances secrètes et amères que nous éprouvons quand nous avons fait le mal, les remords cruels et poignants qui empoisonnent nos joies coupables :

... Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat.

comme dit Lucrèce, et Juvénal :

Occultum quatiente animo tortore flagellum,

les tristesses profondes qu'engendrent les passions malveillantes et les indicibles tourments que nous causent l'envie, l'ambition la haine :

... La haine est impie,
Et c'est un frisson plein d'horreur,
Quand cette vipère assoupie
Se déroule dans notre cœur,

toutes ces douleurs morales ne sont-elles pas comme autant de voix de la nature qui nous détournent du mal, nous portent à étouffer tous les mauvais penchants de notre cœur et à lutter généreusement contre le vice et les passions? — Enfin, les souffrances de la vie semblent être la condition de la grandeur morale de l'homme ici-bas. « La tribulation, dit Montaigne, est à l'âme comme un marteau qui la frappe et qui, en la frappant, la fourbit et la dérouille; c'est la fournaise à recuire l'âme. » Acceptée avec résignation, la douleur est pour nous un moyen d'expiation et une source de mérites; les vertus mâles et généreuses, le courage, la patience, l'esprit de sacrifice, le dévouement ne se révèlent jamais mieux qu'au milieu des adversités de la vie. Aussi Sénèque pense-t-il qu'il n'y a pas sous le soleil de plus beau spectacle que celui de l'homme de cœur aux prises avec la fortune : *Ecce par Deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus.* « Douleur, tu n'es pas un mal » pouvons-nous dire dans un sens meilleur que celui que les Stoïciens attachaient à cette parole.

... Les pleurs sont pour nous la céleste rosée :
Sous un ciel toujours pur le cœur ne mûrit pas,

a dit Lamartine, et Alfred de Musset :

L'homme est un apprenti; la douleur est son maître,
Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert.
C'est une dure loi, mais une loi suprême,
Vieille comme le monde et la fatalité,
Qu'il nous faut du malheur recevoir le baptême
Et qu'à ce triste prix tout doit être acheté.
Les moissons pour mûrir ont besoin de rosée;
Pour vivre et pour sentir l'homme a besoin des pleurs.
La joie a pour symbole une plante brisée,
Humide encor de pluie et couverte de fleurs.

Au lieu donc de murmurer contre les douleurs que la Providence lui envoie, tout noble cœur doit baiser la main qui le frappe, et se dire que les sueurs et les larmes que nous versons ici-bas sont une rosée féconde qui fait germer là-haut des fruits immortels.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 81. Nature de la douleur; son rôle dans la vie humaine.

(Sorbonne, 21 mars 1885.)

82. — Montrer le rôle et la part de la douleur dans l'éducation de l'intelligence et de la volonté.

(Sorbonne, 30 mars 1878.)

83. — Du plaisir et de la douleur en eux-mêmes. Leur rôle par rapport à la fin de l'homme. (Grenoble, nov. 1890.)

84. — De la peine et du plaisir. Quelle est la nature de ces deux sortes de phénomènes? Des différentes espèces de peines et de plaisirs.

(Sorbonne, 1871.)

85. — Du plaisir et de la douleur. Quelles sont les causes de ces deux genres d'émotions? Existe-t-il des émotions indifférentes? (1)

(Sorbonne, 1877.)

86. — Analyse des sensations. Insister sur la distinction des sensations externes et des sensations internes. Expliquer en quoi la sensation diffère : 1° de la perception ; 2° du sentiment? (2)

(Sorbonne, 1870.)

87. — Faire la part du sujet et de l'objet dans la sensation.

(Toulouse, avril 1886.)

88. — Caractériser par une analyse psychologique la différence entre les sensations et les perceptions.

(Bordeaux, 1880.)

89. — Nature du plaisir. Son rôle dans la vie intellectuelle et morale.

(Sorbonne, mars 1888.)

XVI

Sensations et sentiments.

(Faculté de Douai, juillet 1885.) (3)

Plan. — 1. Exemples de *sensations*.

2. Exemples de *sentiments*.

3. Définition des *sensations*.

4. Définition des *sentiments*.

5. Les *sensations* et les *sentiments* sont les deux grandes classes de nos émotions et, à ce titre ils présentent des caractères communs :

a) ils sont passifs, tout en supposant l'activité de l'âme ;

b) subjectifs ;

c) aveugles ;

d) fatals, sans échapper complètement à l'empire de la volonté ;

(1) Voir nos 160 *Développements*, p. 44-48.
(2) Voir *ibidem*, p. 38-44.
(3) Voir Paulhan, *Psychologie des phénomènes affectifs*.

e) mobiles et variables, non seulement d'un individu à l'autre, mais encore dans le même individu.

6. Il y a deux sortes de *sensations*, d'après Bain et Janet :
   a) les sensations *externes ;*
   b) les sensations *internes*, qui se subdivisent elles-mêmes en sensations *périodiques* et sensations *accidentelles*, et se ramènent à une sensation unique, la sensation vitale.
7. On distingue quatre classes de *sentiments :*
   a) les sentiments *intellectuels* (définition et énumération) :
   b) .... *esthétiques ;* (*id.*)
   c) ... *moraux ;* (*id.*)
   d) ... *religieux ;* (*id.*)
8. Les *sensations* et les *sentiments* sont profondément distincts :
   a) Ils diffèrent par leur cause occasionnelle : exemples ;
   b) les sensations sont localisées ; les sentiments ne le sont pas ;
   c) les sensations sont communes à l'homme et à l'animal ; les sentiments, au contraire, sont le privilège de l'homme ;
   d) les sensations sont absolument fatales, tandis que les sentiments sont en partie notre œuvre ;
   e) les sensations devancent l'intelligence, au lieu que les sentiments supposent toujours un certain degré d'intelligence ;
   f) les sensations et les sentiments ne sont pas soumis aux mêmes lois ;
   g) enfin ils diffèrent par leur rôle et leur fin.
9. Il y a, à propos des sensations et des sentiments, deux opinions diamétralement opposées :
   a) l'opinion des Cartésiens et de Leibniz, qui ramènent les sensations aux sentiments, ce qui est une erreur ;
   b) et l'opinion des philosophes empiriques ; qui réduisent les sentiments aux sensations, ce qui est fort dangereux.
10. Les sensations et les sentiments sont comme les deux branches d'un même tronc, comme ces deux parties de la plante dont parle l'abbé Bautain.

Développement. — La douleur que je ressens quand on me pince, quand on me brûle, le plaisir que j'éprouve quand je respire un doux parfum, quand je savoure un mets délicieux, voilà des *sensations.*

La joie que me procurent la connaissance de la vérité et la contemplation du beau, la peine que me cause la vue de la laideur ou de l'ignorance, voilà des *sentiments.*

Les *sensations* sont donc les émotions agréables et désagréables, les plaisirs et les douleurs, déterminés dans l'âme par les impressions faites sur les organes ;

Et les *sentiments*, les plaisirs et les peines, les joies et les tristesses, provoqués en nous par les divers phénomènes de la vie intellectuelle et morale.

Les *sensations* et les *sentiments* sont les deux grandes classes d'émotions, de plaisirs et de douleurs, qu'éprouve notre âme, et à ce titre ils présentent des caractères communs.

Ainsi d'abord, *sensations* et *sentiments* sont des phénomènes *passifs*, c'est-à-dire qu'en les éprouvant l'âme les subit plutôt qu'elle ne les crée; elle en est moins l'auteur que le sujet : elle n'agit pas, on agit sur elle. Toutefois, elle ne sentirait pas, si elle était inerte, et il n'y a que l'être vivant et actif qui soit doué de sensibilité.

En second lieu, *sensations* et *sentiments* nous apparaissent comme des phénomènes *subjectifs*, c'est-à-dire qu'ils consistent uniquement dans une modification du moi, du sujet sentant, modification qui dépend bien plus des dispositions internes de ce sujet que des objets avec lesquels il est en rapport. « Les sensations, dit Malebranche, ne sont rien autre chose que l'âme modifiée de telle ou telle façon. Elles sont proprement des modifications de l'âme » (1) : on peut en dire autant des sentiments.

En troisième lieu, *sensations* et *sentiments* sont *aveugles*, c'est-à-dire incapables par eux-mêmes de nous faire connaître quoi que ce soit et ayant besoin pour être perçus d'un acte de l'esprit qui nous en donne la conscience. « C'est par quelque autre chose que la sensation, a dit Bossuet, que nous connaissons la sensation. » Cela est vrai aussi du sentiment.

En quatrième lieu, *sensations* et *sentiments* sont *fatals*, c'est-à-dire qu'ils ne dépendent pas directement de notre volonté libre et s'imposent à nous, même malgré nous : « Les peines et les plaisirs nous viennent des dieux, » a dit Homère, et Sophocle : « Ce sont les dieux qui dispensent le rire et les larmes. » La volonté ne peut que réagir contre les *sensations* et les *sentiments* pour en atténuer la vivacité.

Enfin, les *sensations* et les *sentiments* sont essentiellement *mobiles* et *variables*. — Ils diffèrent d'abord d'un individu à l'autre : « Un homme, dit Pascal, a d'autres plaisirs qu'une femme; un riche et un pauvre en ont de différents; un prince, un homme

(1) *Recherche de la vérité.*

de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient. » — Les *sensations* et les *sentiments* diffèrent aussi dans le même individu, « avec une telle diversité, dit encore Pascal, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps. »

Malgré ces caractères communs, *sensations* et *sentiments* présentent des différences profondes, comme on peut s'en convaincre en examinant les diverses espèces de *sensations* et de *sentiments* que distinguent les psychologues.

Le philosophe anglais Bain dans son livre *Sens et intelligence* et après lui M. Janet divisent les sensations en deux grandes classes : sensations *externes* et sensations *internes*.

Les sensations *externes* sont déterminées par des objets extérieurs et se produisent par certains appareils spéciaux, les yeux, les oreilles, le nez, liés au système nerveux, mais s'en distinguant : telles sont les sensations d'odeur, de saveur, de couleur, etc.

Les sensations *internes* ou organiques sont celles qui ont pour cause des impressions venues de l'intérieur de l'organisme, les diverses dispositions ou affections de notre corps. Voici l'énumération de ces sensations d'après Bain : 1° sensations organiques des muscles, sensations de coupure ou de déchirure, crampes ou spasmes, sensations de fatigue; 2° sensations organiques des nerfs : fatigue nerveuse, différente de la fatigue musculaire, effets des stimulants; 3° sensations organiques de la circulation et de la nutrition : faim, soif, bien-être physique, nausées, dégoûts, etc.; 4° sensations de la respiration, sensation de l'air pur, suffocation; 5° sensations internes de chaud et de froid, frisson; 6° sensations électriques.

Parmi les sensations *internes*, les unes sont *périodiques* et se produisent à intervalles à peu près réguliers, comme les appétits, faim, soif, besoin de repos, qui les déterminent; les autres sont *accidentelles*, comme les maladies qui les provoquent.

Toutes ces sensations, venues des profondeurs de l'organisme se confondent dans une sensation générale, unique, la sensation *vitale*.

On divise ordinairement les *sentiments* en quatre grandes

classes : sentiments *intellectuels*, sentiments *esthétiques*, sentiments *moraux* et sentiments *religieux*.

Les sentiments *intellectuels* sont ceux que nous éprouvons par suite des divers états de notre intelligence. Ils se ramènent à deux principaux : le *sentiment du vrai*, ou la joie que nous cause la connaissance de la vérité, et le *sentiment du faux*, ou l'émotion plus ou moins pénible que nous ressentons, quand nous sommes en proie à l'ignorance ou au doute, ou que nous voyons les autres dans cet état.

Les sentiments *esthétiques* sont le *sentiment du beau*, ou le plaisir délicat et profond que nous fait éprouver le spectacle de la beauté, et le *sentiment du laid*, ou le déplaisir plus ou moins vif que nous cause la vue de la laideur, sous quelque forme qu'elle se présente à nous.

Les sentiments *moraux* sont ceux que déterminent en nous notre conduite, celle de nos semblables et nos rapports avec eux et avec la nature. — Les sentiments provoqués par nos propres actions sont la *satisfaction morale*, ou la joie que nous fait éprouver le témoignage d'une bonne conscience ; le *remords*, ou la souffrance secrète et amère qui empoisonne nos joies coupables ; le *sentiment de l'honneur*, ou la noble émotion qui naît en nous, quand nous avons fait quelque chose qui nous grandit et nous élève à nos yeux et aux yeux de nos semblables, et le *sentiment de la honte*, ou la peine profonde que nous éprouvons après une action qui nous avilit à nos propres yeux comme aux yeux d'autrui. — Les sentiments moraux provoqués par les actions d'autrui sont : les sentiments de *sympathie*, d'*estime*, de *respect*, d'*admiration*, quand ces actions sont honnêtes, vertueuses, héroïques ; et les sentiments d'*antipathie*, de *mépris*, d'*aversion* et d'*indignation*, quand la conduite de nos semblables est malhonnête, criminelle, révoltante. — Il y a d'autres sentiments moraux qui proviennent de nos affections pour nos semblables : les affections bienveillantes procurent toujours plaisir et bonheur à l'âme qui les éprouve ; les affections malveillantes, au contraire, n'engendrent que douleurs et tristesses amères. — On rapporte enfin aux sentiments moraux les *joies* et les *tristesses* provoquées en nous par le spectacle de la nature.

Les sentiments *religieux* sont les émotions joyeuses et dou-

loureuses que détermine dans notre âme la pensée de Dieu ou de l'Infini.

Comme on peut le voir par cette analyse, les *sensations* et les *sentiments* diffèrent par leur *cause occasionnelle* : les premières naissent toujours à la suite d'une impression organique; les seconds sont toujours provoqués par des phénomènes intellectuels ou moraux; v. g. je suis en wagon, attendant avec impatience le départ du train qui doit me ramener au sein de ma famille : tout-à-coup retentit à mon oreille le coup de sifflet de la locomotive; j'appellerai *sentiment* le plaisir que me cause l'idée de départ et *sensation* l'émotion désagéable provoquée par le bruit strident du coup de sifflet. — Parfois, il est vrai, les sensations semblent engendrer des sentiments : ainsi, par exemple, la souffrance continue et les privations de la misère ont pour conséquence des sentiments de tristesse et de désespoir. Mais il ne faut pas oublier que ces sentiments proviennent de la conscience d'une condition insupportable. « Ce qui le prouve, c'est que d'autres fois l'effet des sensations douloureuses n'a rien de pénible. Certaines souffrances physiques, endurées par affection et par devoir, inspirent de la joie et il arrive que des sensations de bien-être sont insupportables à une âme affligée qui se reproche de les éprouver. »

En second lieu, les *sensations* sont *localisées*, c'est-à-dire invinciblement rapportées à telle ou telle partie du corps, comme la douleur de la migraine à la tête, la souffrance que cause la faim à l'estomac. — Il n'en est pas ainsi des sentiments, et personne ne s'imaginera jamais ressentir la tristesse, les remords et les joies de la conscience par un lobe particulier du cerveau, une partie quelconque du corps.

En troisième lieu, les *sensations* sont communes à l'homme et à l'animal, qui parfois, à cause de la délicatesse de certains de ses organes, les ressent avec plus de vivacité que nous. — Les *sentiments*, au contraire, sont le privilège de l'homme, qui seul peut éprouver des émotions intellectuelles, esthétiques et morales.

En quatrième lieu, les *sensations* sont absolument fatales, et tous les hommes, sauvages ou civilisés, savants ou ignorants, quels que soient leur âge et leur sexe, subissent d'une manière à peu près égale la loi des sensations. — Les *sentiments*, au con-

traire, les joies et les remords de la conscience, les délicatesses du cœur et du goût, sont en *partie notre œuvre* et par là même excessifs chez les uns, languissants chez les autres.

En cinquième lieu, les *sensations* devancent l'intelligence : pour sentir que le feu brûle, que l'on a mal aux dents, on n'a besoin de connaître ni le feu ni la névralgie. — Les *sentiments*, au contraire, supposent toujours un certain degré d'intelligence et ne se produisent qu'à la suite de la connaissance : ce n'est que parce que nous connaissons le vrai, le beau, le bien, qu'ils nous font éprouver du plaisir. Cette différence entre les sensations et les sentiments est si réelle que nous éprouvons des sensations bien avant d'éprouver des sentiments et que ces derniers ne se produisent dans l'âme qu'autant que la raison a commencé à s'épanouir.

En sixième lieu, les *sensations* et les *sentiments* ne sont pas soumis aux mêmes lois. — La loi des sensations, c'est cette proposition d'Herbert Spencer, « que l'activité tempérée est un plaisir et qu'en deçà ou au-delà de ce milieu, elle devient douloureuse. » Trop de lumière nous éblouit; trop de bruit nous assourdit. — Pour les sentiments, la loi des actions modérées n'a pas d'application; les sentiments de joie attachés à l'exercice de nos facultés intellectuelles et morales croissent indéfiniment avec elles et on peut dire d'eux : jamais trop!

Que si maintenant l'on compare le rôle et la fin des *sensations* et des *sentiments*, on découvre entre eux une nouvelle différence. — Les *sensations*, en effet, ont été établies par le Créateur pour être comme les gardiennes de la vie physique. Les *sentiments*, eux, ont une fin plus noble et plus élevée : ils sont placés dans le cœur de l'homme comme un ressort puissant sous l'impulsion duquel se développe la vie intellectuelle et morale. — Aussi, tandis que les *sensations*, viles et grossières, ne peuvent jamais être recherchées pour elles-mêmes et que s'y arrêter comme à une fin, c'est se dégrader et s'avilir, les sentiments sont par eux-mêmes une fin digne de notre âme et tout le monde admire et applaudit celui qui recherche les nobles jouissances de la science, de l'art et de la vertu.

Ainsi donc, quoique les *sensations* et les *sentiments* aient une même origine, la faculté de sentir, ils demeurent profondément distincts, et on voit par là ce qu'il faut penser de deux opinions

diamétralement opposées : l'une, celle des Cartésiens et de Leibniz, qui ramènent les sensations aux sentiments et font consister toute souffrance dans « la tristesse qui accompagne une mauvaise disposition du corps », et toute jouissance dans « la connaissance de quelque perfection, *perfectionis alicujus conscientia* » ; l'autre, celle des empiristes, qui réduisent les sentiments aux sensations et les appellent des « sensations cérébrales ». — La première de ces opinions a le tort de dénaturer les sensations et de faire de la faculté de sentir un simple mode de la faculté de penser. — La seconde opinion contredit les faits les plus certains ; car, alors même que la tristesse la plus éthérée supposerait, comme la sensation, un état nerveux mal défini, il y aurait toujours cette différence entre la sensation et le sentiment, que l'une est le résultat de l'action des organes sur le moi, et l'autre le produit de l'action du moi sur les organes. D'ailleurs, en ramenant ainsi les *sentiments* aux *sensations,* on ouvre la porte au matérialisme, qui n'a plus qu'un pas à faire pour réduire à l'impression organique et les sensations et les sentiments.

Mieux vaut dire avec l'abbé Bautain que les *sensations* et les *sentiments* sont « deux branches d'un même tronc, ou plutôt, ces deux parties de la plante qui sortent du même nœud vital, l'une s'élevant dans l'air, vers le ciel, et donnant la foliation, la floraison, la fructification, tout ce qu'il y a de beau dans le végétal ; l'autre opposée à la première et qui descend dans la terre par les racines. Toutes deux sont souverainement nécessaires pour constituer la vie de la plante, mais elles prennent des directions contraires, la première se portant toujours en haut, vers la lumière, vers le soleil, la seconde s'enfonçant dans les profondeurs de la terre, dans les ténèbres. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 90. — Théorie psychologique du sentiment.

(Nancy, 1889.)

91. Distinguer les sentiments des sensations. Vérifier cette distinction en étudiant tour à tour chacun de nos sentiments principaux.

(Sorbonne, 28 novembre 1871.)

92. Distinguer le sentiment de la sensation. Énumérer et classer les principaux sentiments du cœur humain.

(Sorbonne, 15 novembre 1867.)

93. Distinguer le sentiment de la sensation. Classer et définir les sentiments.

(Grenoble, mars 1890.)

XVII

Énumérer et classer les principales inclinations de la nature humaine (1).

(Poitiers, 1889 ; Sorbonne, 1er août 1867.)

Plan. — 1. Il y a en nous des dispositions primitives, naturelles et spontanées qui s'appellent inclinations (ὁρμαί, *impetus*, *appetitus*).

2. Quelque difficile qu'il soit d'énumérer et de classer exactement les principales de ces inclinations, on les distingue ordinairement d'après leur objet.

3. Il y en a d'abord de relatives au corps, les *appétits*, qui sont de deux sortes.

4. Il y en a de relatives à l'âme :
- *a*) L'instinct d'activité,
- *b*) Le goût de l'indépendance,
- *c*) Le désir de l'excellence ou l'amour de la supériorité et des honneurs,
- *d*) Et l'amour de la gloire.

5. Il y en a de relatives à la fois à l'âme et au corps :
- *a*) L'instinct de la conservation, ou l'amour de l'être,
- *b*) L'amour du bien-être ou le désir du bonheur,
- *c*) Et le désir de la propriété.

6. Il y a ensuite des inclinations qui ont pour objet nos semblables, des affections véritables qui se rapportent :
- *a*) Les unes au genre humain tout entier : l'intinct de sociabilité, la philanthropie, la sympathie, la pitié, la reconnaissance ;
- *b*) D'autres, à des associations formées par la nature ou la volonté des hommes, l'amour de la patrie, l'amour du sol natal, l'esprit de corps ;
- *c*) D'autres, à ceux de nos semblables qui nous sont unis par les liens du sang : l'amour maternel, l'amour paternel, l'amour filial, l'amour conjugal, l'amour fraternel et l'amour de parenté ;
- *d*) D'autres enfin, à des personnes vers lesquelles nous sommes plus particulièrement portés : l'amour et l'amitié.

(1) Voir Paulhan, *Psychologie des phénomènes affectifs ;* Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité ;* Bain, *Les émotions et la volonté ;* Herbert Spencer, *Principes de psychologie.*

7. On rattache à ces dernières inclinations l'amour de la nature animée et inanimée.

8. Nous avons aussi des affections malveillantes, antipathie, haine, désir de la vengeance, jalousie, envie, ingratitude, misanthropie.

9. Il y a encore des inclinations qui se rapportent à des objets supérieurs à nous-mêmes et à nos semblables :

a) Inclinations qui ont pour objet le vrai, désir de connaître et de savoir, instinct de curiosité, instinct de crédulité, instinct de véracité, amour de l'étude et de la lecture, goût des voyages et des spectacles ;

b) Inclinations qui nous font aimer le beau, goût de la musique, de la poésie, etc.

c) Inclinations que nous éprouvons pour le bien ;

d) Inclinations qui nous portent vers Dieu.

10. Toutes ces inclinations peuvent se ramener à trois classes générales :

a) Inclinations *personnelles* (que sont-elles et que comprennent-elles ?)

b) Inclinations *sociales,* ou affections bienveillantes et malveillantes (les premières sont de quatre sortes, philanthropiques, patriotiques et corporatives, domestiques et électives) ;

c) Inclinations *supérieures* ou *idéales*, intellectuelles, esthétiques, morales et religieuses.

11. Il y a des philosophes qui ramènent les inclinations supérieures aux inclinations personnelles.

12. On peut néanmoins maintenir la classification usuelle des inclinations.

Développement. — Il y a en nous des dispositions primitives, naturelles et spontanées, qui nous portent à rechercher ou à fuir certaines choses, à agir d'une façon plutôt que d'une autre : ce sont les *inclinations,* que les Grecs appelaient ὁρμαί, ὀρέξεις, les Latins *impetus, appetitus*, et auxquelles on donne aussi les noms *d'instincts,* de *penchants primitifs*, de *tendances innées* ; Malebranche les appelle « les premières impressions de l'auteur de la nature ».

Les inclinations de la nature humaine sont si nombreuses et si variées qu'il est bien difficile d'en énumérer même les principales et de les classer exactement. Néanmoins, on les distingue d'ordinaire, comme le veut Descartes, d'après les objets auxquels elles se rapportent.

Ainsi, d'abord, il y a des inclinations qui ont pour objet la conservation et le développement de la vie du corps : ce sont

les inclinations physiques ou les *appétits*, dont les uns, comme la faim, la soif, le besoin de sommeil, se rapportent à la conservation de l'individu, les autres, comme l'instinct de la reproduction, ont trait à la conservation de l'espèce.

Au-dessus de ces inclinations relatives au corps, il en est d'autres relatives à l'âme, dont les principales sont :

L'instinct d'activité, qui pousse l'homme au déploiement de son activité physique, intellectuelle et morale;

Le *goût de l'indépendance*, qui nous porte à nous affranchir de tout ce qui gêne notre liberté soit du côté des hommes, soit du côté des choses;

Le *désir de l'excellence* ou *l'amour de la supériorité et des honneurs*, « *appetitio quædam principatûs*, » comme dit Cicéron, qui nous fait travailler à étendre notre autorité sur nos semblables soit par la force, soit plutôt par l'ascendant de l'intelligence et du caractère;

Et *l'amour de la gloire*, qui nous porte à rechercher l'estime de nos semblables et une place distinguée dans leur considération. « La douceur de la gloire est si grande, dit Pascal, qu'à quelque chose qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime. »

A côté de ces inclinations relatives à l'âme et des inclinations relatives au corps, il y en a d'autres de mixtes, c'est-à-dire de relatives à la fois à l'âme et au corps; ce sont :

L'instinct général de la conservation, l'attachement à la vie, et l'amour de l'être, comme dit Malebranche, qui nous excite à nous défendre contre tout ce qui pourrait porter atteinte à notre existence;

L'amour du bien-être (Malebranche), du développement de l'être (Jules Simon), ou le désir du bonheur, le besoin de jouir, le charme de sentir : « Tous les hommes, dit Pascal, recherchent d'être heureux, cela est sans exception »;

Et le *désir de la propriété*, ou ce penchant qui nous porte à nous emparer des choses extérieures pour les faire nôtres et les employer à notre usage.

Toutes ces inclinations sont des formes de l'*amour de soi* ou de l'amour-propre. Mais si l'homme s'aime lui-même, il aime aussi ses semblables, et, quoi qu'en ait dit La Rochefoucauld, toutes nos affections ne sont pas égoïstes; il en est de véritablement désintéressées.

Ce sont, d'abord, celles qui ont pour objet la grande famille du genre humain :

L'instinct de sociabilité, le *désir de la société,* qui nous porte à fuir l'isolement et à rechercher le commerce de nos semblables. « L'homme est un animal sociable; ἄνθρωπος ζῶον ἐστι πολιτικόν », a dit Aristote, réfutant à l'avance le mot de Hobbes : « *Homo homini lupus* » ;

La *philanthropie,* ou l'affection générale que nous éprouvons pour tout homme par cela seul qu'il est homme, « *ob eam ipsam causam quod is homo sit*, » a dit Cicéron, et Térence :

Homo sum, humani nihil à me alienum puto ;

La *sympathie,* ou la disposition naturelle qui nous porte à partager les sentiments d'autrui et à nous mettre, pour ainsi dire, à la place de nos semblables;

La *pitié*, qui nous fait compatir aux souffrances physiques et aux douleurs morales des autres hommes :

Sunt lacrymæ rerum et mentem mortalia tangunt,

disait Virgile, ou bien :

Non ignara mali, miseris succurrere disco;

Et la *reconnaissance* ou la *gratitude*, qui nous porte à aimer nos bienfaiteurs et à chercher à leur rendre tout le bien qu'ils nous ont fait.

Ce sont ensuite les affections qui, au lieu de s'adresser aux hommes en général, s'adressent à certaines associations formées par la nature des choses ou par la volonté des hommes et que nous appelons la patrie ou les corps :

L'amour de la patrie, ou l'affection qui nous attache au pays qui est le nôtre, à la nation dont nous faisons partie, à ses traditions, à sa gloire, à ses mœurs et à tous ses membres;

L'amour du sol natal, ou l'attachement que chacun éprouve pour les lieux qui l'ont vu naître, pour le coin de terre témoin des jeux de son enfance :

Objets inanimés, avez-vous donc une âme
Qui s'attache à notre âme et la force d'aimer? (LAMARTINE.)

Et *l'esprit de corps,* qui nous porte à former dans la grande famille qu'on appelle l'Etat des groupes, des associations par-

ticulières et que nous aimons d'autant plus qu'elles sont plus restreintes.

C'est surtout pour ceux de nos semblables qui nous sout unis par les liens du sang que nous éprouvons des affections vives et profondes; ces affections sont :

L'amour maternel, ou la tendresse incomparable qu'une mère éprouve pour ses enfants;

L'amour paternel, peut-être moins sensible et moins tendre que l'amour maternel, mais tout aussi vif et puissant ;

L'amour filial, ou l'affection des enfants pour les auteurs de leurs jours;

L'amour conjugal, ou le lien qui unit entre eux les époux;

L'amour fraternel, ou la tendresse mutuelle que se doivent les frères et les sœurs;

L'amour de parenté, ou l'affection qui existe entre les membres d'une même famille.

Mais ni la famille ni la patrie n'épuisent les trésors de tendresse qu'il y a dans notre cœur et il n'est guère personne qui n'ait ses préférences secrètes et inavouées et qui ne sente le besoin d'un confident plus sympathique et plus intime. De là naissent :

L'amour proprement dit, ou l'affection qu'éprouvent l'une pour l'autre des personnes de sexe différent;

Et *l'amitié*, qui, d'après Aristote, est une bienveillance réciproque et réciproquement connue, « ἀντιφίλησις οὐ λανθάνουσα, » et d'après Cicéron, le parfait accord de deux âmes sur les choses divines et humaines avec une bienveillance et une tendresse mutuelles : « Est autem amicitia nihil aliud nisi divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate summa consensio. »

C'est à ces affections qu'on rattache ordinairement les sympathies plus ou moins vives que tout homme éprouve pour la nature animée ou inanimée, pour les fleurs, les oiseaux, les chiens, les chevaux, ou pour le spectacle du ciel, de la mer, des montagnes,

. . . . Quand l'aurore craintive
Ouvre au soleil son palais enchanté ;
. . . . Lorsque la nuit pensive
Passe en rêvant sous son voile argenté.

A côté de toutes ces affections qui ont pour caractère commun d'être bienveillantes, il y en a d'autre qui sont malveillantes et qui viennent de ce que Pascal appelle « le vilain fond de l'homme, figmentum malum »; ce sont :

L'antipathie, qui nous porte à éprouver des sentiments contraires à ceux de certaines personnes;

La *haine*, qui nous les fait détester;

Le *désir de la vengeance*, qui nous excite à rendre le mal qu'on nous a causé;

La *jalousie*, qui fait qu'on ne veut pas partager avec autrui un bien qu'on possède;

L'envie, qui souffre et se désole du mérite et du bonheur des autres;

L'ingratitude, qui oublie, méconnaît les bienfaits reçus, les paie par de mauvais procédés;

La *misanthropie*, enfin, qui nous fait fuir nos semblables et « rompre en visière à tout le genre humain ».

Il y a encore dans la nature humaine des inclinations qui se rapportent à des objets supérieurs et à nous-mêmes et à nos semblables.

Ce sont, d'abord, les penchants qui ont pour objet le vrai :

Le *désir de connaître et de savoir;*

L'instinct de curiosité, qui nous excite à nous informer de toutes choses;

L'instinct de crédulité, qui porte l'enfant à croire ce qu'on lui dit;

L'instinct de véracité, qui lui fait dire ce qu'il pense et comme il le pense;

L'amour de l'étude, de la lecture, le goût des voyages, des spectacles, etc.

Ce sont, ensuite, les inclinations qui nous font aimer et rechercher le beau, dans la nature, les lettres et les beaux-arts : tels sont le *goût de la musique, de la poésie, de la peinture, de la sculpture*, etc.

Ce sont encore les inclinations que nous éprouvons pour le bien, le devoir et la vertu.

Ce sont enfin celles qui élèvent notre cœur vers Dieu et les choses de Dieu :

> Malgré moi l'Infini me tourmente,

a dit le poète.

Toutes ces inclinations peuvent se ramener à trois classes générales; les inclinations *personnelles*, les inclinations *sociales* et les inclinations *supérieures*.

Les inclinations *personnelles* sont celles qui nous font aimer notre bien propre, physique, intellectuel et moral; elles comprennent les inclinations relatives au corps ou les appétits, les inclinations relatives à l'âme et les inclinations mixtes, relatives à la fois à l'âme et au corps.

Les inclinations *sociales* sont celles qui ont pour objet nos semblables et qui sont les unes bienveillantes, les autres malveillantes; les inclinations ou affections bienveillantes sont elles-mêmes de quatre sortes : affections *philanthropiques*, qui ont pour objet le genre humain tout entier; affections *patriotiques et corporatives*, qui se rapportent à la patrie et aux associations formées au sein de la patrie; affections *domestiques* ou de la famille, et affections *électives*, que nous nous créons à nous-mêmes et auxquelles on rattache l'amour de la nature animée ou inanimée.

Les inclinations *supérieures*, ou *impersonnelles*, ou *idéales*, sont celles qui se rapportent à des objets supérieurs à nous-mêmes et à nos semblables, tels que le vrai, le beau, le bien et Dieu. Elles comprennent les inclinations *intellectuelles*, désir de connaître et de savoir, instincts de curiosité, de crédulité, de véracité, amour de l'étude, de la lecture, etc.; les inclinations *esthétiques*, ou l'amour du beau; les inclinations *morales*, ou l'amour du bien, et les inclinations *religieuses*, ou l'amour de Dieu.

Il y a des philosophes, M. Rabier, entre autres, qui critiquent cette classification et font rentrer les inclinations *supérieures*, amour du vrai, amour du beau, amour du bien, dans les inclinations *personnelles*. Qu'est-ce, en effet, qu'aimer la vérité? C'est aimer la connaissance, l'intelligence du vrai; c'est aimer une manière d'être de son intelligence. Il en est de même de l'amour du beau et de l'amour du bien.

Mais, quoique les inclinations *supérieures* ou idéales aient pour principe l'amour de soi, on peut les distinguer des inclinations *personnelles*, parce que leur objet direct est en lui-même distinct de la personne humaine. Aussi M. Janet maintient-il la division usuelle des penchants primitifs en trois classes.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 94. Énumérer et définir les principales inclinations, affections et passions de l'âme. (Sorbonne, 12 juillet 1880.)

95. Énumérer et classer les inclinations, affections et passions de l'âme. (Sorbonne, 21 mars 1879.)

96. Définir, classer et caractériser les sentiments, les inclinations, les appétits, les penchants et les passions (1).
(Sorbonne, 18 novembre 1871.)

97. Des Inclinations et des passions. (Clermont, 1889.)

98. Les tendances naturelles de l'homme.
(Poitiers, juillet 1889.)

99. Des inclinations. (Caen 1889.)

100. Qu'est-ce que la patrie et l'amour de la patrie?
(Aix, novembre 1892.)

XVIII

Est-il vrai de dire, comme le pensait La Rochefoucauld, que toutes nos inclinations reposent sur l'égoïsme, et ne pourrait-on pas corriger cette opinion par celle de Bossuet qui les fait naître toutes de l'amour (2)?

(Faculté de Lyon, 17 juillet 1885.)

Plan. — 1. Définition de l'égoïsme, d'après La Rochefoucauld, et comment il serait le principe de toutes nos inclinations : *pitié, reconnaissance, bonté, générosité, libéralité, magnanimité, amitié.*

2. Alors même qu'elle serait exacte, la thèse des *Maximes* établirait ce que les hommes *font* plutôt que ce qu'ils *sont.*

3. Elle est, d'ailleurs, trop générale et trop absolue et Prévost-Paradol lui reproche un double sophisme, un sophisme de prétérition et un sophisme de concomitance.

4. Si l'égoïsme est le principe

a) Des inclinations personnelles, relatives au corps, relatives à l'âme, relatives à la fois à l'âme et au corps;

b) Des inclinations supérieures ou idéales, amour du vrai, amour du beau, amour du bien,

Ce n'est pas de l'égoïsme que viennent

a) Les affections de famille;

b) Les affections patriotiques;

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements de Diss. Philos.*, p. 48.

(2) Voir La Rochefoucauld, *Maximes*; — Bossuet, *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I; — Descartes, *Traité des passions*.

c) Les affections philanthropiques, philanthropie, sympathie, pitié, reconnaissance;

d) L'amour de Dieu, l'amour proprement dit et l'amitié.

5. Que si l'on dit que c'est notre propre satisfaction que nous recherchons en aimant les autres, il faut répondre :

a) Qu'alors même qu'il en serait ainsi, l'amour de soi aurait deux formes, l'une où il a pour objet notre personne, et l'autre celle d'autrui;

b) Que ces deux formes de l'amour ne sauraient avoir le même principe et que c'est pour eux et non pour soi qu'on aime ses semblables.

6. On pourrait corriger l'opinion de La Rochefoucauld par celle de Bossuet, qui fait naître toutes les passions de l'amour.

7. Les passions telles que les entend Bossuet sont nos inclinations et il en distingue onze principales.

8. Il les ramène au seul amour.

9. L'amour est le principe des inclinations personnelles, supérieures, sociales.

10. Il présente deux formes, amour de soi et amour d'autrui, dont toutes les inclinations sont des dérivés.

Développement. — S'il fallait en croire La Rochefoucauld, *l'égoïsme*, l'amour-propre, ou « l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi, » serait, non-seulement l'unique mobile des actions et des vertus humaines, qui « se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer », mais encore l'unique principe de toutes nos inclinations, de toutes les dispositions primitives et spontanées, qui nous portent à rechercher ou à fuir certains objets, à agir d'une manière plutôt que d'une autre. — Ainsi, d'après l'auteur des *Maximes*, « la *pitié* est une habile prévoyance des maux où nous pouvons tomber; nous donnons des secours aux autres pour les engager à nous en donner dans de semblables occasions, et ces services que nous leur rendons sont à proprement parler du bien que nous nous faisons à nous-mêmes par avance. » — « Il en est de la *reconnaissance* comme de la bonne foi du marchand; elle entretient le commerce, et nous ne payons pas parce qu'il est juste de nous acquitter, mais pour trouver plus facilement des gens qui nous prêtent. La reconnaissance de la plupart des hommes n'est qu'une secrète envie de recevoir de plus grands bienfaits. » — Être *bon*, « c'est prêter à usure sous prétexte de donner; c'est acquérir tout le monde

par un moyen subtil et délicat. » — « La *générosité*, c'est une ambition déguisée, qui méprise de petits intérêts pour aller à de plus grands » — « *La libéralité*, c'est la vanité de donner que nous aimons mieux que ce que nous donnons. » — « La *magnanimité* méprise tout pour avoir tout; elle est le bon sens de l'orgueil et la voie la plus noble pour recevoir des louanges. » — « Ce que les hommes ont nommé *amitié* n'est qu'une société, un ménagement réciproque d'intérêts; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner. »

Tels sont les principaux traits de l'analyse impitoyable à laquelle La Rochefoucauld soumet les sentiments, les inclinations et les affections du cœur humain. — Alors même que tous ces traits seraient justes, ils n'établiraient qu'une chose, à savoir que les hommes n'agissent que par égoïsme et amour-propre. Mais dire ce qu'ils *font*, ce n'est pas montrer ce qu'ils *sont* primitivement; leur *conduite* n'est pas leur *nature*, et elle ne saurait nous autoriser à conclure qu'il n'y a pas dans l'âme humaine d'inclinations désintéressées.

D'ailleurs, la thèse des *Maximes* semble trop absolue, trop générale. Prévost-Paradol, dans son beau livre *Les Moralistes français*, lui a reproché un double sophisme : sophisme de *prétérition* et sophisme de *concomitance*. — Le sophisme de *prétérition* consiste en ce que La Rochefoucauld passe sous silence tous les faits contraires à sa thèse : il y a des actes et des hommes désintéressés; il n'en dit rien. — Le sophisme de *concomitance* vient de ce que l'auteur des *Maximes*, voyant deux faits se suivre ordinairement, en conclut que le second est la cause du premier : comme il arrive qu'on prend pitié de nous, quand nous avons eu pitié des autres, La Rochefoucauld dira que « la pitié est une habile prévoyance des maux où nous pouvons tomber. » — Il aurait raison, s'il se contentait d'affirmer que souvent, très souvent même, l'égoïsme se cache derrière les affections humaines, et que les contrefaçons du désintéressement sont aussi fréquentes que le désintéressement; mais quelque rare qu'il soit, le désintéressement existe, et les hommes y croient, comme ils croient à des inclinations, à des affections qui ne reposent nullement sur l'égoïsme.

Sans doute, l'égoïsme ou plutôt l'amour de soi est le prin-

cipe des inclinations *personnelles,* qui nous font rechercher notre bien propre, physique, intellectuel et moral : inclinations relatives au corps, ou appétits; inclinations relatives à l'âme, instinct d'activité, goût de l'indépendance, désir de l'excellence ou amour de la supériorité et des honneurs, amour de la gloire; inclinations mixtes, relatives à la fois à l'âme et au corps, instinct de la conservation ou « amour de l'être », amour du bien-être ou désir du bonheur, et amour de la propriété.

Sans doute encore, on peut ramener à l'amour de soi les inclinations appelées *supérieures,* ou *impersonnelles,* ou *idéales :* inclinations *intellectuelles* ou amour du vrai, inclinations *esthétiques* ou amour du beau, inclinations *morales* ou amour du bien. Qu'est-ce, en effet, qu'aimer la vérité? C'est aimer la connaissance, l'intelligence du vrai; c'est aimer une manière d'être de son intelligence. Il en est de même de l'amour du beau et du bien, qu'on ne recherche que parce qu'ils sont l'aliment nécessaire du cœur et de la volonté.

Mais en est-il ainsi de toutes nos autres inclinations et pouvons-nous expliquer par l'égoïsme les inclinations ou affections que nous éprouvons pour nos semblables?

Certes, ce n'est pas de l'égoïsme que la tendresse maternelle et que l'amour paternel, si généreux et si désintéressés, que l'affection des enfants pour leurs parents, que toutes les *affections de famille*, en un mot. La Rochefoucauld n'a jamais essayé de les ramener à l'égoïsme et il a lui-même éprouvé ces généreux sentiments dans toute leur vivacité : quand il perdit l'un de ses fils au passage du Rhin, « ce coup de grêle » lui causa une douleur inconsolable, et quand sa mère mourut peu de temps après, il la pleura, écrit Mme de Sévigné, « avec une tendresse qui le faisait adorer ».

Ce n'est pas non plus de l'égoïsme que ces généreux sentiments qu'on appelle affections *patriotiques* et qui nous attachent au pays qui est le nôtre, à la nation dont nous faisons partie, à ses mœurs, à ses traditions, à sa gloire, à tous ses membres. Si ce n'est pas toujours par valeur que les hommes sont vaillants, comme le dit La Rochefoucauld, l'égoïsme n'a rien à voir dans le dévouement d'un Léonidas et d'un chevalier d'Assas, et c'est un sentiment noble et désintéressé

qui fait trouver douce et belle la mort bravement affrontée pour la patrie :

> Dulce et decorum est pro patria mori. (HORACE.)

Ce ne sont pas davantage des formes de l'égoïsme que toutes ces affections *philanthropiques* qui nous rapprochent de nos semblables, quels qu'ils soient, et dont les principales sont : la *philanthropie,* qui nous fait aimer tout homme par cela seul qu'il est homme, « ob eam ipsam causam quod is homo sit, » a dit Cicéron, et Térence :

> Homo sum, humani nihil a me alienum puto;

la *sympathie*, qui nous porte à partager les sentiments des autres et à nous mettre, pour ainsi dire, à leur place :

> Ut ridentibus arrident, ita flentibus adsunt
> Humani vultus;

la *pitié,* qui nous dispose à compatir aux souffrances d'autrui; la *reconnaissance* enfin, qui nous porte à aimer nos bienfaiteurs et à chercher à leur rendre tout le bien qu'ils nous ont fait. — Par toutes ces affections, aussi naturelles à l'homme que l'amour de soi, l'âme sort d'elle-même, pour ainsi dire, et va à autrui. Sans doute, l'égoïsme peut corrompre et corrompt bien souvent ces sentiments généreux; mais, à l'origine, ils ne sont ni égoïstes, ni intéressés, et pour l'honneur de l'humanité, que La Rochefoucauld a calomniée dans ses *Maximes,* il y a encore, il y aura toujours des âmes capables d'être reconnaissantes, bonnes, généreuses, libérales, sans aucune vue d'intérêt, sans aucun espoir de retour, sans songer même au plaisir que trouve tout noble cœur à faire du bien à ses semblables : « Le plaisir le plus délicat est de faire celui d'autrui », a dit La Bruyère.

Que dire enfin de l'*amour de Dieu* et de ces affections que nous nous créons à nous-mêmes et qu'on appelle *électives, l'amour* proprement dit et l'*amitié?* Ne sont-elles pas de leur nature essentiellement désintéressées? — Sans être Oreste et Pylade, on aime ses amis pour un motif plus noble qu'un vil intérêt, que l'espérance égoïste de quelque avantage ou de quelque profit. Aux froides et dures maximes de La Rochefoucauld, l'humanité se fera toujours gloire d'opposer les

pathétiques paroles de Montaigne à propos de son ami La Boétie : « Si l'on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en répondant parce que c'était lui, parce que c'était moi... Nous nous cherchions avant de nous être vus; nous nous embrassions par nos noms. » Ce sont des sentiments aussi nobles et aussi généreux qui inspiraient à saint Augustin les regrets éloquents qu'il a consacrés à un ami passionnément aimé : « De quelle douleur, dit-il dans ses *Confessions*, mon cœur fut-il affligé? Tout ce que je voyais n'était que mort; ma patrie m'était un supplice... Partout mes yeux le cherchaient et je ne le trouvais pas. Je haïssais toutes choses, parce que rien ne pouvait me le rendre et me dire : « Le voilà, il va venir, » comme tout le disait pendant sa vie, quand il était loin de moi... Mes pleurs seuls m'étaient doux et avaient succédé à mon ami dans les délices de mon âme. »

« Oui, dira-t-on, nous aimons nos semblables; mais ce que nous cherchons dans tous ces attachements, c'est notre propre satisfaction : « *Amabam amare*, » dit saint Augustin. L'homme vit d'autant plus qu'il aime davantage; l'amour-propre est donc intéressé à sortir de lui-même. »

Alors même qu'il en serait ainsi, il faudrait reconnaître que l'amour de soi a deux formes différentes : l'une où l'objet direct de notre attachement, c'est nous-mêmes; l'autre, où cet objet, c'est autrui. Entre un amour de soi qui sacrifie tout à lui-même et un amour de soi capable de se sacrifier pour autrui, tout le monde établirait une distinction.

Mais ces deux affections ne peuvent dériver du même principe. Sans doute, il y a du plaisir à aimer; mais ce plaisir n'est pas la raison d'être de nos affections. Elle se trouve dans les personnes aimées, vers lesquelles nous nous sentons attirés. On aime les gens pour eux et non pour soi ni pour son intérêt. « Aimer, dit Leibniz, c'est se complaire dans la félicité d'un autre; c'est faire d'un autre sa propre félicité. » Le mot d'attachement a un sens profond; il marque le don que l'on fait de soi-même librement et généreusement à sa famille, à ses amis, à ses semblables en général.

Voilà pourquoi, sans rejeter absolument la théorie de La Rochefoucauld, qui rend parfaitement compte de certaines de

nos inclinations, on pourrait la corriger par ce que dit Bossuet, qui les fait naître toutes de l'amour.

L'auteur du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* parle bien, il est vrai, des passions; mais il entend par passions ce que nous appelons inclinations, « des mouvements de l'âme qui, touchée du plaisir et de la douleur, ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne ». Il y a, d'après lui, onze passions principales. — Six se rapportent à l'appétit concupiscible, qui a pour essence le désir et ne suppose que la présence ou l'absence de son objet, qui est le bien ou le mal : ce sont l'*amour* et la *haine*, le *désir* et l'*aversion*, la *joie* et la *tristesse*. — Les cinq autres appartiennent à l'appétit *irascible*, qui implique toujours quelque difficulté à vaincre et à surmonter, et qui a pour objet le bien ou le mal ardus, *bonum aut malum arduum* : ce sont le *courage* et la *crainte*, l'*espérance* et le *désespoir*, et enfin la *colère*.

Bossuet ramène toutes ces passions et toutes celles qui en découlent au seul amour, « qui les enferme ou les excite toutes. La *haine* de quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'*aversion* pour quelqu'un que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le *désir* n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la *joie* est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La *fuite* et la *tristesse* sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige. — L'*audace* est un amour qui entreprend pour posséder l'objet aimé ce qu'il y a de plus difficile; et la *crainte* un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'*espérance* est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé, et le *désespoir* est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais, ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La *colère* est un amour irrité de ce qu'on veut lui ôter son bien et s'efforçant de le défendre. Enfin ôtez l'amour, il n'y a plus de passions, et posez l'amour, vous les faites naître toutes. »

Si l'amour est le principe de toutes les passions, telles que les entend Bossuet, il est aussi la source de toutes les inclinations, telles qu'on les entend aujourd'hui : inclinations

personnelles, qui ne sont que des formes diverses de l'amour de soi; inclinations *supérieures* ou idéales, qui se ramènent aussi à cet amour, si bien qu'il ne faudrait pas dire de quelqu'un qu'il aime le vrai, le beau, le bien, mais qu'il aime à les connaître, à les contempler, à les posséder; inclinations *sociales* enfin, philanthropiques, patriotiques et corporatives, domestiques et électives, qui ont leur source dans l'amour en tant qu'il a pour objet nos semblables.

Ainsi donc, l'amour ou l'attrait qui nous porte vers les personnes et les choses, nous apparaît comme ayant une double forme, amour de soi et amour d'autrui, et à ce titre il rend compte de toutes les affections et de toutes les inclinations du cœur humain : elles ne sont que de l'amour transformé, « ou comme le dit M. Rabier, des modes et des dérivés de l'amour ».

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 101. Discuter l'opinion de La Rochefoucauld que l'amour-propre est l'unique mobile de nos actions. (Lille, mars 1890.)

102. Tous les sentiments du cœur humain se ramènent-ils à l'amour-propre, comme l'a pensé La Rochefoucaud? (Sorbonne, 5 août 1873.) (Toulouse, mars 1890.)

103. L'amour de soi est-il le principe de toutes nos inclinations? (Sorbonne, 3 juillet 1881. 27 novembre 1885.)

104. L'amour de soi est-il l'unique principe de tous nos sentiments et de toutes nos affections? (Sorbonne, 21 mars 1880.)

105. Est-il vrai que toutes nos actions aient pour unique mobile l'amour de soi? (Sorbonne, 23 novembre 1888.)

106. Développer cette pensée : « Le désintéressement est encore ce qui fait le mieux les affaires de l'intérêt. » (Lille, 1889.)

107. De l'amour-propre. Ses effets sont-ils toujours funestes? (Montpellier, 1889.)

108. De l'amour-propre : en indiquer les principales formes et l'influence sur la vie de l'homme. (Aix, mars 1890.)

109 L'amour de soi est-il inséparable de tout principe d'action? Dire son rôle ligitime. (Toulouse, 1888.)

XIX

Des passions : les définir, les classer, montrer comment elles se forment. Dire si l'on est responsable de ce qu'on fait sous le coup de la passion (1).

(Sorbonne, 27 octobre 1885.)

Plan. — 1. Définition des passions,

a) d'après Aristote;
b) d'après les Stoïciens;
c) d'après les Scolastiques;
d) d'après Descartes;
e) d'après Bossuet;
f) d'après les philosophes contemporains, qui voient en elles des inclinations exaltées et dominantes, des orages du cœur, etc.

2. Classification des passions,

a) d'après les Stoïciens;
b) d'après les Scolastiques et Bossuet;
c) d'après Descartes;
d) d'après Fourier.

3. Appréciation,

a) de la classification de Fourier;
b) des classifications de Bossuet, de Descartes, des Scolastiques et des Stoïciens;

4. Classification des passions d'après les philosophes contemporains :

a) passions *personnelles;*
b) passions *sociales;*
c) passions *supérieures.*

5. Formation des passions sous l'influence :

a) des causes physiologiques, tempérament, âge, sexe, climat, genre d'alimentation, maladies;
b) des causes morales externes : profession, milieu, éducation;
c) des causes morales internes : réflexion, imagination, volonté.

6. Est-on responsable de ce qu'on fait sous le coup de la passion ?

a) Opinion de quelques philosophes qui ont le tort de le nier;
b) Opinion commune, qui soutient que, quoique dans l'excès de la passion, la conscience soit impossible et la volonté asservie, cette dernière peut toujours s'affranchir du joug de la passion, et que, d'ailleurs, la passion lui est toujours imputable.

Développement. — Les *passions* ont été fort diversement définies.

Aristote entendait par *passions* tous les phénomènes sensi-

(1) Voir Maillet, *L'essence des passions.*

bles, tous les mouvements naturels du cœur humain, émotions, inclinations et affections. « J'appelle *passions,* dit-il dans la *Morale à Nicomaque,* le désir, la colère, la crainte, la hardiesse, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret, la jalousie, la pitié, en un mot tous les sentiments qui entraînent à leur suite la peine ou le plaisir. »

Les Stoïciens voyaient dans la *passion* « un mouvement de l'âme contraire à la nature et à la raison, ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις. » « Est igitur Zenonis hæc definitio, dit Cicéron dans sa *troisième Tusculane,* ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione, contra naturam animi commotio. »

Les Scolastiques définissaient les *passions* comme Aristote.

Descartes, dans son *Traité des passions,* dit qu'on « peut les définir des perceptions ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, entretenues, fortifiées par quelque mouvement des organes. »

Bossuet, dans le premier chapitre de son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* définit la passion « un mouvement de l'âme qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. »

Aujourd'hui, on entend généralement par *passions* toutes les inclinations exaltées et dominantes de notre nature morale, « le plus haut degré d'excitation et de persistance où puisse arriver le désir », comme le dit M. Franck dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques.* — Les passions ne consistent donc pas dans des mouvements de l'âme passagers et éphémères comme les désirs, mais dans des dispositions plus ou moins durables et quelquefois permanentes. Ce sont ces orages du cœur, ces feux dévorants, ces torrents furieux dont les moralistes, les poètes et les romanciers nous ont si souvent retracé l'image. Exclusives et jalouses, les passions ne voient que l'objet de leur convoitise et ne nous laissent vivre que de lui et pour lui. Pour un avare, l'argent est tout, son ami, sa famille, son Dieu. Toutes les autres affections s'éteignent dans une âme en proie à une passion, vengeance, ambition, haine, envie, jalousie, etc.

Les *passions* ont été aussi diversement classées que diversement définies.

Les Stoïciens en distinguaient quatre principales, le *désir* et la *joie,* la *crainte* et la *tristesse,* auxquelles ils rapportaient toutes

les passions secondaires : au *désir*, la colère, la haine, l'envie, la jalousie, la discorde; à la *joie*, la sensualité, la malignité, la jactance; à la *crainte*, la paresse, la honte, l'effroi, la terreur; à la *tristesse*, le chagrin, la désolation, le désespoir.

Les Scolastiques donnaient une classification des passions qu'ils croyaient tenir d'Aristote et que Bossuet a reproduite dans une page admirable de son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Il distingue *onze* passions principales. — *Six* se rapportent à l'appétit concupiscible, qui a pour essence le désir et ne suppose que la présence ou l'absence de son objet, qui est le bien ou le mal : ce sont l'*amour* et la *haine*, le *désir* et l'*aversion*, la *joie* et la *tristesse*. — Les *cinq* autres se rattachent à l'appétit irascible, qui implique toujours quelque difficulté à vaincre et à surmonter et qui a pour objet le bien ou le mal ardus, *bonum aut malum arduum* : ce sont le *courage* et la *crainte*, l'*espérance* et le *désespoir*, et enfin la *colère*. — Bossuet ramène toutes ces passions et toutes celles qui en découlent au seul amour, « qui les enferme ou excite toutes ». « Otez l'amour, dit-il, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes. »

Descartes compte six passions primitives : l'*admiration*, l'*amour*, la *haine*, le *désir*, la *joie*, la *tristesse*.

Charles Fourier distingue trois espèces de passions : les passions *sensitives*, qui nous excitent à rechercher tout ce qui peut contribuer à notre bien-être; les passions *affectives*, qui nous portent à nous unir à ceux de nos semblables avec lesquels nous avons des rapports de parenté, d'intérêt, des affinités de caractère et de goût; et les passions *distributives* et *mécanisantes*, qui développent entre les divers groupes, formés par les passions affectives, des sympathies et des rivalités plus ou moins profondes : ces dernières passions sont la *cabaliste*, la *papillonne* et la *composite*.

Cette classification de Fourier, malgré les utopies socialistes de son auteur, semble fondée sur la nature des choses, et on ne peut lui reprocher, en dehors de la bizarrerie de ses termes, que de ne pas tenir compte de nos inclinations les plus élevées et des passions qui leur correspondent, passion du vrai ou de la science, passion du beau, etc.

Les classifications des *passions* données par Bossuet, Descar-

tes, les Scolastiques et les Stoïciens, sont moins des classifications des passions telles qu'on les entend aujourd'hui, que des classifications de nos inclinations, ou plutôt des émotions par lesquelles passent nos inclinations, suivant qu'elles sont satisfaites ou contrariées : en effet, chaque inclination et *à fortiori* chaque passion a ses amours et ses haines, ses joies et ses tristesses, ses craintes et ses espérances, etc.

Comme les *passions* ne sont, d'après les philosophes contemporains, que des inclinations transformées, des inclinations impétueuses et exaltées, il semble que, pour en donner une classification méthodique, on doit en distinguer autant d'espèces qu'il y a d'espèces d'inclinations; or, les inclinations sont de trois sortes : personnelles, sociales et supérieures. Il y a donc les passions *personnelles*, les passions *sociales* et les passions *supérieures.*

Les passions *personnelles* embrassent toutes celles qui correspondent aux inclinations de ce nom et qui ont pour objet notre bien propre, physique, intellectuel et moral :

Passions *relatives au corps,* qui ne sont que des appétits exagérés et pervertis, gourmandise, ivrognerie, luxure, libertinage, débauche;

Passions qui *se rapportent à l'âme plutôt qu'au corps,* passion de l'indépendance, esprit factieux et révolutionnaire, ambition, passion de la gloire;

Passions *relatives à la fois à l'âme et au corps,* paresse, passion de la chasse, de la pèche, passion du jeu, avarice, passion de l'agiotage, passion du luxe, orgueil, vanité, égoïsme.

Les passions *sociales,* qui ont pour objet nos semblables, sont les unes *malveillantes,* comme la haine, la colère, la vengeance, l'envie, la jalousie, la misanthropie, et les autres *bienveillantes,* comme l'amour ardent de la patrie qui dégénère en chauvinisme, l'amour du sol natal qui engendre la nostalgie, l'esprit de parti, les passions politiques, l'amour maternel, l'amour conjugal, l'amour fraternel, l'amour proprement dit et même l'amitié, qui peut devenir passionnée.

Les passions *supérieures,* qui ont pour objet, comme les inclinations de même nom, des choses supérieures et à nous-mêmes et à nos semblables, sont les unes *intellectuelles*, comme la passion de la science, la passion de l'étude, de la lecture, des spec-

tacles, des voyages; d'autres *esthétiques*, comme la passion des beaux-arts, de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, de la musique, de la poésie; d'autres enfin *morales et religieuses*, comme la passion du devoir, la passion des souffrances, de la mortification, du martyre, le prosélytisme, l'intolérance, le fanatisme.

Toutes ces passions ne se produisent pas instantanément dans l'âme, et ce n'est guère que peu à peu et sous l'influence de causes diverses que nos inclinations deviennent impétueuses, violentes et passionnées.

Ainsi d'abord, il y a des causes *physiologiques*, le *tempérament*, l'*âge*, le *sexe*, le *climat*, le *genre d'alimentation*, les *maladies*, qui, sans agir directement sur l'âme, contribuent beaucoup à faire naître en nous telles ou telles passions. — Le tempérament sanguin prédispose aux passions des sens et à la débauche; le tempérament bilieux aux passions fortes et opiniâtres, ambition, colère, vengeance; le tempérament nerveux, aux passions vives et ardentes, comme l'amour, la jalousie. — L'enfance est portée à l'égoïsme, à la curiosité, à la gourmandise; la jeunesse, à l'amour et à la volupté; l'âge mûr, à l'ambition, à la cupidité; la vieillesse, à l'égoïsme et à l'avarice. — Les hommes semblent faits pour les passions violentes des sens et de l'imagination; les femmes pour les passions plus vives et plus mobiles qui naissent dans la vie quotidienne, vanité, jalousie, vengeance. — Les hommes du Nord sont beaucoup plus froids que les natures ardentes du Midi; mais ils ont des passions plus opiniâtres et plus profondes. — Une alimentation trop forte engendre des désirs et des appétits grossiers, tandis que la mortification et la frugalité éteignent le feu des passions. — Enfin, les maladies sont souvent la source de passions tantôt violentes, comme la colère, le désespoir, et tantôt tristes et sombres, comme la mélancolie, la crainte.

Ainsi encore, il y a des causes *morales* qui influent beaucoup plus profondément que ces causes physiologiques sur la formation et le développement des passions. Ces causes morales sont les unes *externes* et les autres *internes*. — Les premières sont le milieu dans lequel on vit, la profession que l'on exerce, et surtout l'éducation que l'on a reçue. — On connaît le proverbe : « Dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es. » Il est impos-

sible, en effet, de ne pas prendre insensiblement les goûts, les habitudes, les passions de ceux que l'on fréquente, et l'on voit tous les jours des natures droites et généreuses en qui les mauvais exemples font germer les plus basses et les plus viles convoitises. — Notre position sociale est aussi pour beaucoup dans les passions auxquelles nous nous laissons aller : si nous sommes dans le commerce, la cupidité, l'avarice, la soif du gain naissent insensiblement en nous; si nous exerçons une profession libérale, l'orgueil, l'ambition, l'envie sollicitent notre cœur, etc. — Mais c'est de l'éducation surtout que dépendent nos passions : molle et lâche, elle laisse grandir tous les sentiments pervers et s'enraciner dans l'âme toutes les habitudes vicieuses; ferme, vigoureuse et profondément morale, elle étouffe tous les mauvais penchants de la nature, ne laisse s'épanouir que les bons et nous met ainsi à l'abri des orages du cœur et des passions.

Mais les causes les plus profondes et les plus efficaces de toutes sur la formation des passions, ce sont les causes morales *internes*, la *réflexion*, l'*imagination* et la *volonté*. — Lorsque notre âme a ressenti le plaisir attaché à la satisfaction d'une tendance ou la douleur qui résulte de la contrariété qu'éprouve telle ou telle inclination, la pensée revient sur ce plaisir, sur cette douleur; elle s'en rappelle les charmes et les amertumes; et ce souvenir, cette *réflexion*, avivent, fortifient, développent la sympathie ou l'antipathie existant déjà dans notre cœur. — L'*imagination*, à son tour, nous représente l'objet de notre sympathie ou de notre antipathie sous les couleurs les plus riantes ou sous les traits les plus odieux; elle lui prête tantôt des attraits et des séductions qui lui manquent, tantôt des défauts qu'il n'a pas; elle en fait ou l'idéal du bonheur ou le souverain mal de l'âme; sous cette influence toute-puissante, la passion s'enflamme et grandit à vue d'œil. — Enfin, la *volonté* achève l'œuvre de l'imagination et du cœur, soit en laissant se fortifier la passion qu'elle devrait réprimer, soit même en travaillant à la satisfaire.

La passion nous apparaît donc comme étant avant tout l'œuvre propre de notre volonté libre, et à ce titre elle nous est imputable. — Ce serait se tromper étrangement que de prétendre, comme on l'a fait souvent, que l'homme n'est pas res-

ponsable de ce qu'il fait sous le coup de la passion. — Sans doute, dans un accès de colère, dans le paroxysme de la fureur, dans l'ivresse de la vengeance ou de la haine assouvie, on échappe, pour ainsi dire, à soi-même; la réflexion est impossible et la conscience elle-même s'éteint. — Sans doute encore, indépendamment de cette inconscience propre aux transports de la passion, la volonté semble asservie sous le joug d'impérieuses habitudes, et c'est un lieu commun en morale que de parler de l'esclavage auquel nous condamnent nos passions. — Mais enfin, quelque puissant que soit l'empire de la passion, la volonté n'est-elle pas toujours maîtresse de s'en affranchir par un noble et généreux effort? Et si elle ne le fait pas, elle est responsable de tout ce que lui fait commettre un honteux esclavage. D'ailleurs, la passion elle-même lui est imputable; elle ne serait jamais parvenue aux excès par lesquels elle se signale si tristement, sans la complaisance ou le concours de la volonté. La force de la passion lui vient de la volonté, et si celle-ci est devenue esclave, c'est qu'elle-même a forgé ses chaînes. Ce n'est que dans les romans que la passion débute par des coups de foudre; dans la réalité, elle croît par degrés, plus ou moins vite; elle est une habitude. Il faut donc lui appliquer la règle des habitudes et la réprimer à l'origine, dès le début, si on ne veut pas s'exposer à ses conséquences et à ses hontes souvent irrémédiables :

« *Principiis obsta : sero medicina paratur,*
Quum mala per longas invaluere moras. » (Ovide.)

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 110. Donner une classification méthodique des passions.
(Sorbonne, 6 juillet 1885.)

111. Retrouver par l'analyse les éléments d'une passion (*perturbatio animi*) et montrer comment elle se forme. Est-elle toujours vicieuse? (Lyon, 1889.)

112. De la passion considérée au point de vue psychologique et au point de vue moral. (Concours d'admission à l'École normale, 1886.)

113. De l'utilité des passions. (Montpellier, 1889.)

114. Quel est le rôle des passions dans la nature humaine? L'homme doit-il chercher à les détruire entièrement ou seulement à les modérer et à les diriger? Quelles sont les deux écoles philosophiques de l'antiquité qui ont soutenu l'une et l'autre de ces doctrines? (1)
(Sorbonne, 1875.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 54.

INTELLIGENCE.

XX

Classer et caractériser les facultés intellectuelles auxquelles nous devons toute connaissance élémentaire, les éléments ou les principes de toutes nos idées.

(Sorbonne, 14 novembre 1871.)

Plan. — 1. Les facultés intellectuelles auxquelles nous devons toute connaissance élémentaire, sont les facultés de perception. Définition de ces facultés.

2. Comme il y a trois sortes de réalités, objet de la connaissance (réalités matérielles, réalités psychologiques, réalités nécessaires et absolues), il y a aussi trois facultés de perception :

a) la perception extérieure ou les *sens*,
b) la perception interne ou la *conscience* psychologique,
c) et la *raison*.

3. Ces facultés ont pour caractères communs :

a) d'être *passives* plutôt qu'actives;
b) de nous donner des connaissances *intuitives ;*
c) de s'exercer d'une manière *fatale*, sans échapper cependant complètement à l'empire de la volonté.

4. Avec ces caractères communs, les facultés de perception en ont de particuliers. Ainsi

a) les sens sont les interprètes et les messagers des choses ; la conscience est le témoin de la vie psychologique; la raison, le « soleil des esprits » ;
b) les sens s'exercent par l'intermédiaire des organes, tandis que la conscience et la raison sont à peu près indépendantes des organes et la conscience a pour caractère propre l'identité du sujet et de l'objet;
c) les données des sens et de la conscience sont contingentes, particulières et relatives, tandis que celles de la raison sont nécessaires, universelles, absolues ;
d) les sens et la conscience sont communs à l'homme et à l'animal, au lieu que la raison est le caractère essentiel et distinctif de l'homme.

Développement. — Les facultés intellectuelles auxquelles nous devons toutes nos connaissances primitives et qui nous fournissent les éléments ou les principes de toutes nos idées, sont les *facultés de perception,* ainsi appelées du latin *percipere,* parce qu'elles nous font saisir directement et immédiatement les réalités qui se présentent à nous.

Comme il y a trois sortes de réalités, objet de la connaissance, les réalités *physiques* et matérielles, les corps et leurs propriétés; les réalités *psychologiques* et spirituelles, l'âme et ses phénomènes, et les réalités *nécessaires et absolues*, les substances, les causes, le vrai, le beau, le bien, etc., on distingue ordinairement trois facultés de perception :

La *perception extérieure* ou les *sens*, odorat, goût, ouïe, vue et toucher, par lesquels nous connaissons l'existence, les phénomènes et les propriétés des corps;

La *perception interne* ou la *conscience psychologique*, qui est la faculté qu'a l'âme de se connaître elle-même et de saisir ce qui se passe présentement en elle;

La *raison* enfin, qui est la faculté de concevoir les rapports et les principes généraux, ou de saisir le pourquoi et le comment des choses.

Les *sens*, la *conscience* et la *raison* ont pour caractère commun d'être des facultés *passives plutôt qu'actives :* quand elles s'exercent, en effet, l'âme n'agit pas, comme dans les opérations intellectuelles; ce sont les objets de la connaissance qui agissent sur l'âme et dont elle reçoit et subit la manifestation : un son frappe mon oreille, et je l'entends; une douleur affecte mon âme, et j'en ai conscience; un effet se produit devant moi, et j'en saisis la cause. Sans doute, l'âme ne percevrait rien, si elle n'était pas active, si elle ne prêtait pas même une certaine attention aux choses qui se présentent à elle; mais il n'en est pas moins vrai qu'elle reçoit ses perceptions et ne les crée pas; la raison elle-même ne fait qu'interpréter les données des sens et de la conscience.

Un autre caractère commun aux *sens*, à la *conscience* et à la *raison*, c'est que ces trois facultes nous donnent des connaissances directes, immédiates, *intuitives*, et non pas des connaissances *discursives*, comme celles que nous devons aux opérations intellectuelles, comparaison, jugement, raisonnement.

Enfin, nos trois facultés de perception se ressemblent en ce qu'elles s'exercent d'une manière *fatale*, non pas qu'elles échappent complètement à l'empire de la volonté, qui peut toujours agir sur elles, en donnant ou en retirant l'attention, mais parce que, quand les objets de la connaissance se présentent à elles, elles ne peuvent pas les saisir et les conce-

voir autrement qu'ils leur apparaissent : les *sens* nous donnent à tous des perceptions à peu près identiques et tout le monde affirme invinciblement que 2 et 2 font 4, qu'il n'y a pas d'effet sans cause, etc.

Avec ces caractères communs, les *sens*, la *conscience* et la *raison* en ont de particuliers, qui les distinguent profondément.

Ainsi les *sens* sont « les interprètes et les messagers des choses, *interpretes ac nuntii rerum,* » comme le dit Cicéron, dans le *de Natura deorum,* ou bien, « les ministres de l'âme à l'extérieur, ses ministres des affaires étrangères, » suivant l'ingénieuse comparaison d'un philosophe contemporain, Albert Lemoine. — La *conscience*, elle, est le témoin intérieur de la vie psychologique, la lumière, qui, au dire de Maine de Biran, « luit dans les profondeurs de l'âme et dirige l'homme méditatif appelé à visiter ces galeries souterraines. » — La *raison,* enfin, nous apparaît comme le soleil des esprits que Fénelon nous représente « les éclairant tous beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps. »

La *perception extérieure* ne s'exerce et ne peut s'exercer que par l'intermédiaire des organes, c'est-à-dire de ces appareils du corps destinés à recueillir et à transmettre les impressions venues des objets extérieurs, qui n'agissent jamais directement sur l'âme. — La *conscience* et la *raison*, au contraire, sont beaucoup plus indépendantes des organes et ne s'exercent jamais mieux que lorsqu'elles ne sont troublées par aucune distraction venue du dehors. — De plus, le caractère propre des perceptions de la conscience, c'est l'identité du sujet pensant et de l'objet pensé. Dans tous les autres actes intellectuels, l'objet connu et le sujet connaissant se distinguent l'un de l'autre : le moi, l'esprit, τὸ ἐγὼ *cogitans,* comme disent les Allemands, est d'un côté ; l'objet ou le non-moi connu, τὸ *cogitatum,* est de l'autre. Mais dans la conscience, qui est-ce qui connaît? c'est le moi ; qui est-ce qui est connu? c'est encore le moi ; car les sensations, les pensées et les volitions ne sont que le moi sentant, pensant, voulant. C'est donc le moi qui connaît le moi : la conscience n'a pas d'autre objet.

Les *sens* et la *conscience* ne nous font connaître que des choses contingentes, relatives, particulières, phénomènes et propriétés des corps, modifications et facultés de l'âme ; aussi

les désigne-t-on sous un nom générique, *l'expérience*, par opposition à la *raison*, qui conçoit et saisit « ce je ne sais quoi plus foncier » qui constitue la substance et l'essence des choses; à la raison, qui nous fait concevoir le nécessaire, l'universel et l'absolu, c'est-à-dire les notions et les vérités premières, les idées d'être et de néant, d'essence et d'existence, de substance et de mode, de cause et d'effet, de fin, de moyen et d'ordre, de bien et de mal, etc., et les principes qui se rapportent à ces idées : principe de *contradiction:* la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas; principe de *substance :* il n'y a pas de mode sans substance; principe de *causalité :* il n'y a pas d'effet sans cause, ou bien tout ce qui commence d'exister a une cause, etc.

C'est par ces connaissances rationnelles que nous nous dis-distinguons de la brute, comme tous les philosophes l'ont reconnu en définissant l'homme « un animal raisonnable. » L'animal, en effet, a des *sens* comme nous; comme nous, il a *conscience* de lui-même et de sa vie; mais ce qu'il n'a pas, c'est la *raison,* c'est cette grande et belle faculté qui nous permet de sortir de la sphère du monde sensible pour nous jouer dans la sphère du monde intelligible, comme parle Platon; c'est ce pouvoir merveilleux qui nous rend vraiment intelligents (*intus legere*), en nous faisant pénétrer jusqu'au cœur des choses, dont les *sens* et la *conscience* n'atteignent que la surface, que l'écorce, pour ainsi dire. Pascal avait en vue cette magnifique prérogative de notre esprit, lorsqu'il disait : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant! »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 115. Objet et instruments de la perception externe. Objet et instrument de la perception interne. Comparer entre elles ces deux espèces de perceptions (1). (Sorbonne, 22 novembre 1872.)

116. Les sens et la conscience. (Clermont, avril 1892.)

117 En quoi consistent les principales différences entre la sensibilité et l'intelligence? (Sorbonne, 1870, 1872.)

118 Montrez l'influence réciproque de la pensée sur le sentiment et du sentiment sur la pensée. Donnez des exemples. (Sorbonne, 1879.)

119. Énumérer en les caractérisant d'une manière précise nos diderses facultés intellectuelles. (Sorbonne, 20 août 1868.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 62.

120. Tableau de l'activité intellectuelle.
(Sorbonne, novembre 1876.)
121. Tableau raisonné de l'intelligence (1).
(Sorbonne, 4 mars 1877.)

LES SENS.

XXI.

Quelles sont les principales théories que vous connaissez sur la perception extérieure? Les classer et les apprécier.
(Sorbonne, 10 juillet 1877.)

Plan. — 1. Nature et objet de la perception extérieure.

2. L'explication de ce phénomène a donné lieu à diverses théories, dont les principales sont :

a) dans *l'antiquité*, celle des *Éléates*, qui ne voyaient que des illusions dans les perceptions des sens; celle des *atomistes*, qui les expliquaient par des émanations se dégageant des corps et venant s'imprimer dans le cerveau ;
celle des *Epicuriens* et des *Stoïciens*, qui reproduisaient la théorie de Démocrite ;
celle de *Platon*, qui faisait de la perception une modification de l'âme déterminée par les objets extérieurs;
celle d'*Aristote*, pour qui la perception était un rapport entre l'âme et les choses matérielles;
celle de *Plotin*, qui en a fait un acte intellectuel;

b) *au moyen âge*, celle des *Scolastiques*, qui ont reproduit les idées d'Aristote ;

c) au dix-septième siècle, celle de *Descartes*, qui explique la perception par l'action directe des objets sur les organes et sur l'âme;
celle de *Gassendi*, qui soutient la doctrine des idées représentatives;
celle d'*Arnaud*, qui pense comme Descartes ;
celle de *Locke*, qui croit aux idées-images ;
celle de *Leibniz*, qui dit que les perceptions ne sont que des rêves bien liés ;
celle de *Malebranche*, qui découle de sa théorie de la vision en Dieu;

(1) Voir nos 160 *Développements*, p. 57.

d) au dix-huitième siècle, celle de *Berkeley* et de *David Hume*, partisans des idées-images de Locke;
celle de *Thomas Reid et des Écossais*, qui enseignent que la perception des corps est immédiate;
celle de *Kant*, qui fait de la perception des corps un phénomène purement subjectif;
e) au dix-neuvième siècle, celle de *Cousin* et de *M. Janet*, qui font intervenir la raison et l'attention pour objectiver la perception;
celle d'*Hamilton*, de *Stuart Mill*, de *Bain*, d'*Herbert Spencer*, qui ne voient en elle qu'un fait de conscience;
celle de *M. Taine*, qui l'appelle un « simulacre hallucinatoire; »
celle de *Garnier* et d'*Emile Saisset*, qui croient à la perception immédiate des corps.

3. Toutes ces théories peuvent se diviser en deux classes :
a) théories *matérialistes;*
b) théories *spiritualistes*.

4. Parmi les théories spiritualistes, il y en a
a) d'idéalistes, celles des Éléates, de Berkeley, etc.;
b) d'autres qui admettent les idées *intermédiaires* ou représentatives, celles de Gassendi, de Locke, etc.;
c) d'autres qui soutiennent la perception *immédiate* des objets extérieurs.

5. Cette dernière façon d'entendre la perception extérieure est la seule acceptable pour le sens commun et la saine philosophie, qui répond aisément aux objections tirées des perceptions dites subjectives.

6. La théorie des idées images ou représentatives doit être rejetée comme une hypothèse
a) gratuite,
b) inutile,
c) contradictoire,
d) dangereuse.

7. Quant aux théories matérialistes, elles sont condamnées par la science.

Développement. — Intelligences revêtues d'une enveloppe matérielle, nous avons reçu du Créateur des facultés qui nous font entrer en communication avec le monde physique; ces facultés, ce sont les sens, l'odorat, le goût, l'ouïe, la vue et le toucher, dont l'acte propre est la *perception extérieure*, qui nous fait saisir directement et immédiatement l'existence, les phénomènes et les propriétés des corps, odeurs et saveurs, sons et couleurs, étendue, distance, mouvement, résistance et solidité, pesanteur et chaleur, etc.

L'explication du phénomène de la *perception extérieure* a donné lieu à bien des théories, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

Ainsi d'abord, *Parménide* et les *Éléates* ne voyaient que des illusions dans les *perceptions* des sens et que des apparences trompeuses dans les corps et leurs propriétés.

Les philosophes de l'école d'Abdère, les atomistes, *Leucippe* et *Démocrite,* prétendaient qu'il se dégage des corps certaines émanations ou effluves matérielles, ἀποῤῥοαι, qui en sont les images εἴδωλα, τύποι, et qui, venant s'imprimer dans le cerveau et dans l'esprit, y produisent la perception des objets extérieurs qu'elles représentent.

Cette théorie, connue sous le nom de *théorie des idées-images,* fut adoptée par Épicure et les Épicuriens et elle trouva dans Lucrèce un interprète inspiré. « *Dico igitur,* lisons-nous au commencement du quatrième livre du *De rerum naturâ,*

> Dico igitur rerum effigies, tenuesque figuras
> Mittier ab rebus, summo de corpore earum
> Quœ quasi membranœ, vel cortex nominitanda est,
> Quod speciem ac formam similem gerit ejus imago.

« Je dis donc que des images et des figures légères des choses s'échappent de la surface des corps, et qu'elles doivent être appelées leur enveloppe, leur écorce, pour ainsi dire, parce qu'elles ont une forme et un aspect semblables aux corps dont elles émanent. »

Les Stoïciens, qui, eux aussi, disaient que l'âme est matérielle, expliquaient comme les atomistes les perceptions externes et les faisaient consister dans des formes gravées dans l'esprit (ἐνσ-γραφίσεις), dans des empreintes semblables à celles qu'un cachet produit sur la cire, ὡς ἐν κηρῷ τυπώσεις.

D'après Platon, la perception extérieure est une modification de l'âme déterminée par l'action d'un objet extérieur sur un organe et aboutissant à une impression, à une image semblable à celle d'un cachet sur des tablettes enduites de cire.

Aristote reproduit cette comparaison et fait consister la perception extérieure ou la sensation dans un rapport entre la chose qui produit une impression organique et l'âme qui la saisit et la connaît. « L'essence de ce qui sent, dit-il, non plus que la sensation même, n'est pas une grandeur; c'est un cer-

tain rapport et une certaine puissance à l'égard de l'objet senti. » (*Traité de l'âme.*)

Plotin. dans ses *Ennéades*, prétend que la perception extérieure n'est pas une modification passive, comme l'enseignaient les Stoïciens, une image semblable à l'empreinte d'un cachet sur la cire, mais bien un acte intellectuel de l'âme, appliquant son attention aux objets extérieurs, connaissant l'impression éprouvée par le cerveau et portant un jugement sur elle : c'est la théorie de Platon et d'Aristote, exposée seulement avec plus de précision.

Au moyen âge, saint Thomas et les Scolastiques ont reproduit la théorie d'Aristote sur la perception extérieure : d'après eux, le semblable n'est perçu que par le semblable et un objet ne peut être connu, s'il n'entre dans le sujet connaissant; or, les choses matérielles ne pouvant pénétrer directement des organes dans l'intelligence immatérielle qui les perçoit, celle-ci s'en forme une représentation immatérielle, conforme à sa nature : c'est ainsi que les objets extérieurs impriment leur image dans les sens (*species impressa objecti*) et les déterminent à percevoir la réalité objective.

Au dix-septième siècle, Descartes explique la perception extérieure par l'action directe des objets matériels sur les organes et sur l'âme : « Lorsque nous voyons la lumière d'un flambeau, dit-il dans le Traité des *Passions*, et que nous oyons le son d'une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvements en quelques-uns de nos nerfs et par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'âme deux sentiments différents, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes que nous pensons voir le flambeau même et ouir la cloche, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux. »

D'après Gassendi, qui a ressuscité la doctrine d'Épicure en l'harmonisant avec le spiritualisme chrétien, la perception extérieure ne se produit que par l'intermédiaire d'espèces ou images des objets matériels.

Le grand Arnauld, dans son traité des *Vraies et des fausses idées*, réfute Gassendi et reproduit les idées de Descartes.

Locke dit dans son *Essai sur l'entendement humain*, livre II : « Il est évident que l'esprit ne connaît pas les choses immédia-

tement, mais par l'*intermédiaire* des idées qu'il en a. » C'est là la *théorie des idées représentatives*.

Leibniz, d'après lequel les monades « n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir, » soutient que la perception extérieure ne saurait être le résultat de l'action des objets extérieurs sur le corps et sur l'âme : « tout lui naît de son propre fonds, » et, en vertu de l'harmonie préétablie par le Créateur, en même temps que le corps subit certaines modifications, elle a des perceptions externes, qui ne sont que « des rêves bien liés, des songes bien réglés, » comme il est dit dans le 4me livre des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.*

Malebranche, dans sa *Recherche de la vérité,* rattache la théorie de la perception extérieure à sa théorie de la vision en Dieu et enseigne que nous ne connaissons le monde des corps que par les idées-images, qui sont dans l'Infini et que nous voyons dans l'Infini. Ce n'est, d'ailleurs, que la véracité divine et la révélation qui nous donnent la certitude de l'existence des corps.

Au dix-huitième siècle, Berkeley et David Hume reproduisent la théorie des idées représentatives de Locke et en tirent, le premier, dans ses *Dialogues entre Hylas et Philonoüs,* la négation du monde extérieur et des corps ou l'idéalisme, le second, dans son *Traité de la nature humaine*, le phénoménisme absolu et le nihilisme.

Thomas Reid et les autres philosophes de l'école Écossaise, réfutent la théorie des idées-images et enseignent que la perception extérieure saisit directement, immédiatement, les objets extérieurs, à l'existence desquels nous croyons avec une irrésistible conviction.

Emmanuel Kant ne voit dans la perception extérieure qu'un phénomène subjectif qui ne correspond à aucune réalité objective.

Au dix-neuvième siècle, Victor Cousin et M. Janet pensent que la perception des sens ne nous révèle le monde extérieur et les corps que grâce à l'intervention de la raison ou de l'attention : de la raison (Cousin), qui nous force à rapporter le phénomène de la sensation à une cause; de l'attention (Janet), sous l'influence de laquelle la sensation de passive devient active.

D'après Hamilton, Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer, la perception extérieure n'est qu'un état de conscience purement relatif et subjectif, incapable de rien nous apprendre sur la réalité objective qui est inconnaissable.

M. Taine, dans son livre *De l'intelligence,* définit la perception extérieure « un simulacre hallucinatoire, une hallucination vraie. »

Enfin Adolphe Garnier, dans son *Traité des facultés de l'âme,* Emile Saisset et la plupart des philosophes spiritualistes expliquent la perception des sens en disant que les objets matériels mis en contact direct ou indirect avec les organes déterminent en eux une modification ; que cette modification se transmet le long des nerfs jusqu'au cerveau ; que le cerveau est ébranlé et qu'à la suite de cet ébranlement l'âme éprouve une émotion agréable ou désagréable et comprend, connaît, saisit directement et immédiatement les objets extérieurs et leurs propriétés : les odeurs par l'odorat ; les saveurs par le goût, les sons par l'ouïe ; les couleurs par la vue ; l'étendue, la distance, la résistance et la température par le toucher.

Telles sont les principales théories qui ont été formulées pour expliquer le phénomène de la perception extérieure.

Elles semblent se diviser en deux grandes classes : les théories *matérialistes*, comme celles de Leucippe et de Démocrite, d'Épicure et de Lucrèce, de Zénon et des Stoïciens, de David Hume, d'Herbert Spencer et de M. Taine ; et les théories *spiritualistes,* comme celles des Éléates et de Platon, d'Aristote et de Plotin, de saint Thomas et des Scolastiques, de Descartes et de Gassendi, de Locke et de Leibniz, d'Arnauld et de Malebranche, de Berkeley, de Thomas Reid et de Kant, de Cousin et de Garnier, d'Hamilton, de Stuart Mill et de Bain, dont le spiritualisme pourtant est bien suspect.

Parmi les théories spiritualistes, — il en est qui ne sont que des formes de *l'idéalisme,* comme celles de Parménide et des Eléates, de Berkeley et de David Hume, de Malebranche, de Leibniz et de Kant, d'Hamilton et de Stuart Mill, de Bain et d'Herbert Spencer, qui tous nient plus ou moins explicitement la valeur objective de la perception extérieure. — Il en est qui nient que cette perception soit directe et immédiate et qui admettent des idées intermédiaires ou idées représentatives entre les objets

perçus et l'esprit qui les perçoit : telles sont les théories de Gassendi et de Locke, de Berkeley et de David Hume. — Il en est enfin, comme celles de Platon et d'Aristote, de Plotin et des Scolastiques, de Descartes et d'Arnauld, de Thomas Reid et des Écossais, de Garnier et de Saisset, qui enseignent que la perception extérieure est la connaissance directe, immédiate, intuitive de l'existence, des phénomènes et des propriétés des corps.

Cette manière d'entendre la perception des sens est la seule qui soit exacte et en harmonie avec les données du sens commun et de l'analyse psychologique. En effet, ce que nous avons conscience de connaître par la vue, de toucher par le tact, d'entendre par l'ouïe, ce n'est pas une sensation, un fait subjectif, une idée représentative, mais quelque chose d'extérieur au moi : un son, un objet résistant, une étendue colorée. L'aveugle guéri par Cheselden ne prit pas les couleurs pour des modifications subjectives de son âme, mais pour des choses aussi extérieures que l'étendue. Personne n'a conscience d'une sensation préalable, qui serait objectivée soit par la raison, comme le dit M. Cousin, soit par l'attention, comme l'affirme M. Janet : l'attention rend les perceptions plus claires; mais elle ne peut changer une sensation subjective en une perception objective.

On oppose, il est vrai, à l'objectivité immédiate de la perception extérieure les perceptions dites subjectives : les phosphènes ou apparences visuelles, les tintements d'oreille, les amertumes du goût, en l'absence de tout objet visible, sonore et sapide. — Mais ces faits ne sont subjectifs que relativement; en réalité, ils sont objectifs : dans les phosphènes, il y a perception de la lumière ou d'impressions organiques semblables à celles que détermine la lumière; dans les tintements d'oreille, il y a perception de vibrations sonores, dues à quelques mouvements de l'organe auditif; les amertumes du goût viennent de quelque humeur ou de quelque modification de la muqueuse buccale.

La perception extérieure est donc directe, immédiate, et la théorie des idées représentatives de Locke et de Gassendi, de Berkeley et de David Hume est, comme le dit M. Taine :

« Une supposition *non prouvée*; car personne n'a jamais vu de telle idées;

« Une supposition *inutile;* car, ne voyant que des portraits, nous ne pouvons savoir si le portrait ressemble à l'original;

« Une supposition *contradictoire*; car, de deux choses l'une : si les idées sont des images matérielles, on ne peut pas admettre des portraits de la solidité, du chaud, de l'odeur et du son; si elles sont spirituelles, elles ne peuvent ressembler à la matière, ni par conséquent la représenter. »

On peut ajouter que la théorie des idées-images est *dangereuse :* Arnauld a fait voir que le matérialisme en découle logiquement, et Hartley, Darwin et Priestley au dix-huitième siècle l'en ont formellement tiré.

Berkeley en a déduit logiquement son idéalisme et David Hume son nihilisme : or, la négation du monde extérieur est condamnée par le sens commun, qui nous dit qu'il y a des corps, que la matière n'est ni une illusion, ni une création de notre esprit, mais bien une réalité d'une certitude aussi incontestable que le témoignage de nos sens, odorat, goût, ouïe, vue et toucher.

Quant aux théories *matérialistes*, données par les Atomistes, les Épicuriens et les Stoïciens sur la perception extérieure, elles sont en contradiction formelle avec la science : sans doute, les substances odorantes émettent des particules qui produisent les sensations ou perceptions d'odeurs; mais il n'en est pas ainsi des autres perceptions, et « on ne peut concevoir, dit Malebranche, comment il peut se faire qu'un corps ne diminue pas sensiblement et envoie toujours hors de soi des espèces de tous côtés, qu'il en remplisse continuellement de fort grands espaces, tout à l'entour, et cela avec une vitesse inconcevable. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 122. Théorie sommaire de la perception extérieure. Étude spéciale des perceptions visuelles. (Douai, 1888).

123. Indiquer ceux des phénomènes psychologiques qui résultent le plus immédiatement du fonctionnement des sens. (Aix, 1891.)

124. Des sensations musculaires et de leur rôle dans la perception. (Besançon, 1891.)

125. Analyse psychologique de la perception extérieure. Peut-on la définir une hallucination vraie? (Dijon, 1891.)

126. Des cinq sens. Des notions que nous devons à chacun d'eux en particulier. Des notions que nous devons à deux ou plusieurs sens. (Sorbonne, 1869.)

127. Énumérer et classer les sens sous le double rapport de l'utilité pratique et de la dignité morale (1). (Sorbonne, 1869.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 76.

128. Conditions de la perception extérieure.
(Paris, octobre, novembre 1892.)

129. Analyse psychologique de la perception extérieure.
(Dijon, 1891.)

130. De la théorie des idées-images. Discuter cette théorie. En indiquer les conséquences (1). (Sorbonne, 16 août 1874.)

131. Qu'est-ce la théorie des idées-images? Discuter cette théorie.
(Sorbonne, 16 juillet 1878.)

132. Les perceptions externes ne sont-elles que des rêves bien liés, suivant l'expression de Leibniz? (Sorbonne, 1886, Lyon, 1891.)

133. Des rêves. Nos perceptions ne sont-elles, comme l'a dit Leibniz, que des rêves bien liés? (Sorbonne, 8 mars 1880.)

134. Nos perceptions ne sont-elles que des songes bien réglés, suivant l'opinion de Leibniz? (Sorbonne, 15 juillet 1875.)

XXXII.

Des perceptions de la vue. Part de l'expérience et de l'habitude dans ces perceptions.

(Sorbonne, mars 1875; 2 décembre 1877.)

Plan. — 1. Définition des perceptions de la vue.

2. Énumération des connaissances que nous devons actuellement ce sens.

3. Il nous fait percevoir, en vertu de sa portée naturelle,
- *a*) la lumière et les couleurs;
- *b*) l'étendue sous deux au moins de ses dimensions, ou les surfaces;
- *c*) probablement même la profondeur, dont la perception vague et indéterminée n'implique nullement celle de la distance, que la vue ne saisit pas primitivement, comme l'établissent les observations faites sur les enfants en bas âge et l'expérience de Cheselden (problème de Molineux);
- *d*) la forme et la figure;
- *e*) le mouvement.

4. L'expérience et l'habitude élargissent le domaine de la vue par les perceptions acquises qu'elles nous donnent :
- *a*) perception de la distance;
- *b*) perception de toutes les propriétés des corps, que l'expérience nous montre inséparablement associées et dont l'habitude rend la conception si aisée que nous la prenons pour une intuition.

5. Heureux résultats de l'éducation de la vue.

6. Ces résultats sont dus à la raison encore plus qu'à l'expérience.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 64.

Développement. — Les *perceptions de la vue,* ce sont les connaissances que nous devons à ce sens et qu'il nous donne presque à chaque instant.

Quels que soient, en effet, les objets qui frappent nos regards, nous jugeons aussitôt de leur couleur, de leur forme et de leur figure, de leur mouvement ou de leur état de repos, de leur grandeur et de leur volume, de leur résistance et de leur solidité, de leur distance et de leur éloignement entre eux et par rapport à nous, voire même de leur température chaude ou froide.

Voilà bien les données, les *perceptions* actuelles de la vue; mais primitivement et par lui-même ce sens nous fait-il connaître tous ces phénomènes, toutes ces propriétés des corps?

En vertu de sa portée naturelle, la vue perçoit d'abord la *lumière* et les *couleurs :* la lumière blanche que nous envoient les rayons du soleil, lorsqu'ils ne sont pas réfractés, et qui éclaire les objets visibles; les couleurs, qui forment une espèce de gamme semblable à la gamme musicale et composée comme celle-ci de sept éléments distincts, qui sont le *rouge,* l'*orangé*, le *jaune*, le *vert*, le *bleu*, l'*indigo*, le *violet.*

D'après Dugald-Stewart et Bain, dans son livre *Des sens et de l'intelligence*, la vue ne nous donnerait pas par elle seule la notion de l'*étendue* et ce ne serait que par l'effet de l'habitude que nous associerions la couleur et la lumière à l'étendue, qui ne serait perçue que par le toucher. — Mais la plupart des philosophes pensent que la vue nous fait percevoir l'étendue sous deux au moins de ses dimensions, longueur et largeur, c'est-à-dire les *surfaces.* Ce sont des surfaces lumineuses et colorées que nous voyons et on ne comprend pas une couleur inétendue.

Bien plus, M. Janet pense que la troisième dimension de l'étendue, la *profondeur*, est saisie par la vue aussi bien que les deux autres, parce qu'elle en est inséparable dans la réalité. Mais cette perception vague, obscure, indéterminée de la profondeur, n'implique nullement celle de la *distance*, que la vue ne mesure pas, n'apprécie pas primitivement et par elle-même. — Qu'on observe de près les enfants en bas âge; on verra qu'ils cherchent continuellement à saisir, à prendre avec leurs petites mains des objets très éloignés, la lune, par exemple, aussi

bien que les corps les plus rapprochés d'eux : preuve évidente qu'ils n'ont encore aucune notion de la vraie distance des corps et que la vue les leur révèle tous comme étendus sur une surface unique, perpendiculaire au rayon visuel et en quelque sorte tangente à l'orbite de l'œil. — Ce fait curieux a été mis hors de doute par la célèbre expérience de Cheselden, chirurgien anglais du dernier siècle : après avoir pratiqué pour la première fois sur un aveugle de naissance l'opération de la cataracte, il remarqua que le nouveau voyant croyait que tous les objets touchaient son œil, si bien qu'il étendait le bras pour les écarter et qu'il commettait des erreurs semblables à celles de l'enfant au maillot, qui ferme la main avant d'avoir saisi l'objet qu'il croit tenir. — Thomas Reid, venu après Cheselden, a recherché quelles connaissances pourrait avoir un être doué de la vue, mais privé du toucher : il a montré par une analyse intéressante que, pour cet être, un objet disparaissant derrière un autre objet, tous les corps seraient censés passer l'un par l'autre ou l'un dans l'autre. — On demande à ce propos si un aveugle de naissance, auquel on a appris à distinguer par le toucher un cube d'un globe de même métal et de la même grosseur, pourrait les discerner en les voyant, s'il venait à jouir de la vue. C'est le *problème de Molineux :* Locke, qui l'a résolu négativement, semble avoir raison contre Leibniz, qui l'a résolu affirmativement.

Quoi qu'il en soit, la vue perçoit avec l'étendue la *forme et la figure*. En effet, la perception d'une surface colorée emporte avec soi la perception de ses limites : or, percevoir la limite de la couleur, c'est percevoir la figure.

La vue perçoit également le déplacement des figures, c'est-à-dire le *mouvement*, ou du moins un certain mouvement, de droite à gauche, de haut en bas.

Que si la portée naturelle et primitive de la vue ne s'étend pas aussi loin, comme le disent les physiologistes Muller et Helmhotz, il est incontestable que l'*expérience* et l'*habitude* élargissent le domaine de ce sens et que nous lui rapportons une foule d'autres connaissances. On les désigne avec l'école Écossaise sous le nom de *perceptions acquises,* quoiqu'elles n'aient de la perception que le nom et la facilité avec laquelle elles se produisent et qu'elles soient au fond des associations d'idées,

des inductions véritables que nous formons à l'occasion des perceptions primitives. Telles sont les idées que nous avons de la *distance* et de la position relative, de la *nature* et des *diverses propriétés des corps*, qui ne font que frapper nos regards. C'est à l'*expérience* et à l'*habitude* que nous devons ces perceptions, résultat de l'éducation de la vue.

L'opéré de Cheselden, en effet, dont le toucher s'exerçait en même temps que son nouveau sens, la vue, remarqua bientôt la coïncidence de certaines couleurs et de certaines ombres avec certaines formes et certaines distances et dès lors il commença à juger de la position relative des corps dans l'espace. Ce progrès une fois accompli, on le mit en présence d'un tableau et il fut très étonné de n'y toucher ni relief ni profondeur, et d'y trouver des couleurs disposées sur une surface plane, alors qu'il avait cru voir des objets séparés les uns des autres par des distances plus ou moins grandes. Le toucher et l'*expérience* continuant à rectifier les incessantes illusions de la vue, il arriva au bout d'un an à ne plus confondre l'étendue ou la surface colorée avec l'étendue tangible. Il comprit qu'une personne peut être représentée dans un petit espace et qu'un obstacle de la grandeur de la main placé près de l'œil peut cacher une personne entièrement. Il sut dès lors que l'étendue colorée s'élargit ou se rappetisse à mesure que l'on s'approche ou que l'on s'éloigne de l'étendue tangible.

Cette éducation de la vue, dont Cheselden a pu suivre les progrès, se fait pour nous tous dès le bas âge d'une manière spontanée et inconsciente. Dès que la vue s'est exercée avec nos autres sens sur un même objet, nous associons l'idée des propriétés perçues par le toucher, l'ouïe, le goût, l'odorat, avec celle des propriétés que nous révèle la vue : l'*expérience* nous les montre inséparables les unes des autres, et lorsque la vue en perçoit une seule, nous concluons aussitôt à la présence des autres. « Je vois seulement ce papier ; mais je sais quelle est sa surface, comme si je le touchais, et le bruit qu'il fera, si je le froisse. » Le charbon, que le toucher nous fait sentir comme brûlant, est rouge : il nous suffira d'en percevoir la couleur par la vue pour en inférer la température.

Grâce à l'*habitude*, à la répétition fréquente des mêmes actes et à la disposition acquise à les reproduire facilement, les con-

clusions que nous tirons des données directes de la vue, deviennent si aisées, si promptes et si rapides, que nous les prenons pour des intuitions, pour des connaissances directes et immédiates; nous raisonnons et nous croyons percevoir.

C'est ainsi que s'étend peu à peu le domaine de la vue : un marin expérimenté connaît du plus loin tout ce qui paraît sur les flots; un habile officier d'artillerie calcule les distances à vue d'œil avec une étonnante précision; à la journée d'Essling, en 1809, le maréchal Berthier, voyant l'armée de l'archiduc Charles descendre la plaine inclinée du Marchfeld, l'évalua, sans se tromper, à 90,000 hommes; les peintres, les ouvriers en tapisserie, les femmes dans leur toilette, arrivent à un discernement de plus en plus délicat des couleurs et de leurs nuances; tous les jours, au simple aspect de la physionomie d'une personne, nous comprenons son humeur, nous jugeons de ses passions, nous devinons même parfois ses pensées les plus intimes; Cicéron constatait cette merveilleuse sagacité du regard, quand il disait : « *Et virtutes et vitia cognoscunt oculi; iratum, propitium, lætantem, dolentem, fortem, ignavum, timidumque cognoscunt :* les yeux distinguent le vice et la vertu; ils discernent la colère et la bienveillance, la joie et la douleur, le courage, la lâcheté et la timidité. » Chose merveilleuse, la vue parvient à remplacer à peu près tous les sens et à se charger de toute leur besogne. « Nous lisons tout, l'heure, la température, la pression barométrique, le poids; les instruments enregistreurs nous font apercevoir les variations des forces les moins perceptibles aux yeux, comme celles de l'électricité et du magnétisme. Le spectre solaire nous apprend la présence au loin de corps que nous pourrions soumettre à d'autres observations, s'ils étaient à portée, et une raie à peine perceptible représente à elle seule une multitude de propriétés chimiques et physiques. » (*Charles.*)

Tels sont les heureux résultats de l'*expérience* et de l'*habitude* appliquées aux perceptions de la vue et à l'éducation de ce sens; seulement, il faut reconnaître qu'ils sont dus bien moins à l'expérience qu'à la raison, qui interprète les données primitives de la vue et en tire des connaissances fécondes.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 135. Comment se forment les perceptions de la vue ?
(Sorbonne, 21 octobre 1873.)

136. Des perceptions du toucher et des connaissances qu'elles nous donnent. (Besançon, avril 1892.)

137. Des perceptions acquises et de l'éducation des sens. Multiplier les exemples (1).
(Sorbonne, mars 1890.)

138. Les perceptions acquises. (Lille, novembre 1892).

139. En quoi consiste la différence des perceptions naturelles et des perceptions acquises? De l'éducation des sens par l'esprit.
(Sorbonne, 1868.)

140. Que faut-il entendre par l'éducation des sens, et à l'aide de quels procédés se fait-elle ?
(Besançon, 1889.)

XXIII.

D'après la science moderne, la lumière, le son, la chaleur, l'électricité, la cohésion, les affinités chimiques se résolvent pour nous dans l'idée de mouvement. On appliquera cette théorie aux impressions perçues par les sens, et, en général, à la connaissance du monde extérieur (2).

(Faculté de Poitiers, juillet 1887.)

Plan. — 1. Exposé succinct de la théorie de l'unité des forces physiques, entrevue par le génie de Descartes et formulée par les savants contemporains.

2. Cette théorie, appliquée à la perception extérieure, nous montre :

a) que les impressions perçues par les sens ne nous font pas connaître les propriétés des corps telles qu'elles sont en elles-mêmes ;

b) qu'elles sont plutôt subjectives qu'objectives et que les idéalistes n'ont eu qu'à exagérer cette subjectivité pour en venir à la négation du monde extérieur ;

c) qu'on ne peut plus maintenir la célèbre distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière ;

(1) Voir ce sujet et les suivants traités dans nos 160 *Développements*, p. 73.

(2) Voir Balfour Stewart, *la Conservation de l'énergie;* — Stello, *la Matière et la physique moderne.*

d) que les sensations enfin ne sont que des signes qu'interprètent la raison et la science avec plus ou moins d'efforts et de gloire.

Développement. — « Qu'on me donne de la matière et du mouvement, disait Descartes, et je vais créer un monde. » « C'est le mouvement seul, disait-il encore, qui, selon les différents effets qu'il produit, s'appelle tantôt chaleur, tantôt lumière. » Ces assertions et la conception de génie qu'elles expriment tendent de plus en plus à prendre rang parmi les vérités scientifiques. En effet, la théorie de l'unité des forces physiques devient chaque jour plus plausible, depuis les grandes découvertes de la transformation de ces forces les unes dans les autres, de la conversion de la force motrice en chaleur et de la chaleur en force motrice, de la production de la lumière par l'électricité et de l'électricité par le mouvement et les combinaisons chimiques, enfin de la translation des forces par un courant électrique. — Les savants contemporains voient dans la lumière le résultat des mouvements ou des ondulations de l'éther; dans le son, le produit des mouvements ou des vibrations de l'air; dans la chaleur, l'effet des mouvements ou des oscillations des molécules autour d'une position moyenne d'équilibre; dans l'électricité, les mouvements d'un fluide impondérable dans lequel se produisent deux courants, l'un positif, l'autre négatif; dans la cohésion, un mouvement d'attraction entre molécules de même nature, et dans l'affinité, un mouvement semblable entre molécules de nature différente; de sorte que les forces en apparence les plus diverses, lumière, son, chaleur, électricité, cohésion, affinités chimiques, ne sont en réalité qu'une seule et même force et se résolvent pour nous dans l'idée de mouvement.

D'après cette théorie, entrevue il y a plus de deux siècles par le génie pénétrant de Descartes, les impressions perçues par les sens, odorat, goût, ouïe, vue et toucher, ne nous font pas connaître la véritable nature des propriétés des corps, odeurs, saveurs, sons, couleurs, lumière, résistance, température; toutes ces choses se ramènent à des mouvements, au dire de la science contemporaine, et par les sens nous ne percevons que les effets de ces diverses formes du mouvement sur les organes de notre corps, ici sur le nerf olfactif, là sur les nerfs épa-

nouis dans la membrane muqueuse de la langue, ailleurs sur le nerf acoustique, sur le nerf optique, sur les nerfs de sensibilité générale. Ainsi l'odorat, le goût, l'ouïe, la vue et le toucher nous disent, non pas ce que sont en elles-mêmes les propriétés des corps, mais simplement ce qu'elles nous apparaissent par l'intermédiaire des organes, sur lesquels elles agissent directement.

Les perceptions des sens sont donc plutôt subjectives qu'objectives et si nous étions réduits aux informations qu'elles nous donnent, nous ne connaîtrions que l'existence des corps, sans pouvoir nous rendre compte de leurs propriétés, sans en saisir autre chose que des apparences, que des qualités organoleptiques, comme on le dit quelquefois. On conçoit donc que les idéalistes, exagérant le caractère subjectif des perceptions sensibles et méconnaissant leur objectivité, aient pu dire que « le monde avec tous ses corps et tous ses phénomènes n'est qu'une construction de la pensée opérant sur les sensations; » qu'Hamilton, Stuart Mill et Bain n'hésitent pas à déclarer que « les corps sont un pur néant érigé par une illusion de l'esprit humain en substance et en chose du dehors, » et enfin que M. Taine affirme, dans son livre *De l'intelligence*, que « notre esprit est dans la nature comme un thermomètre dans une chaudière; que nous définissons les propriétés de la nature par les impressions de notre esprit, comme nous désignons les états de la chaudière par les variations du thermomètre; que nous ne savons de l'une et de l'autre que des états, des changements. » Il faut pourtant voir dans la théorie contemporaine de l'unité des forces physiques une éloquente et péremptoire réfutation de l'idéalisme et de tous les systèmes qui nient l'existence du monde matériel ou des corps.

Elle est aussi la condamnation de la célèbre distinction établie par Descartes, Locke, Thomas Reid et Royer-Collard, entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière : qualités premières, que nous apercevrions clairement en tous les corps et qui seraient objectives, absolues, indépendantes des organes, essentielles aux corps, comme l'étendue, le mouvement, la résistance; qualités secondes, qui ne seraient que les causes inconnues de certaines sensations et qui ne nous apparaîtraient que comme des propriétés des corps relatives, sub-

jectives, accidentelles, v. g. les sons, les odeurs, les saveurs, les couleurs, la lumière, le chaud et le froid. — Cette distinction n'a plus sa raison d'être, puisque les qualités premières, dont la principale est le mouvement, ne sont ni plus claires ni plus intelligibles que les qualités secondes, qui sont toutes des formes du mouvement. Celles-ci, d'ailleurs, semblent tout aussi essentielles aux corps que les qualités premières; la propriété qu'ils ont de développer la chaleur, l'électricité, est une propriété aussi fondamentale qne le mouvement ou plutôt se ramène au mouvement lui-même.

Enfin, la théorie de l'unité des forces physiques, résultat des travaux et des découvertes des plus grands génies des temps modernes dans les sciences physiques et naturelles, nous fait voir que les impressions perçues par les sens ne sont que des *signes,* signes certains, sans doute, mais vagues et obscurs, que la raison et la science doivent interpréter et interprètent en effet de plus en plus clairement. Elles ne créent pas le monde extérieur, comme le prétendent les idéalistes, qui oublient que tous les sens nous donnent le sentiment de l'extériorité; mais elles le découvrent, en déterminant la nature des corps qui les constituent et des proprietés qui les caractérisent. Cette découverte, qui n'est que l'interprétation savante du langage des perceptions sensibles, intelligible à tout homme, demande un travail compliqué, des investigations difficiles, et il n'y a guère que le génie et les intelligences supérieures qui puissent connaître et comprendre, au vrai sens de ces mots, ce monde extérieur que nous croyons voir, entendre, toucher tel qu'il est en lui-même, alors que nous n'en saisissons que l'ombre et l'apparence, pour ainsi dire; il n'y a guère que le génie et les intelligences supérieures qui dépassent les notions communes départies à tous les hommes par leurs sens, s'élèvent glorieusement jusqu'à cette science véritable dont Bacon nous dit « qu'elle est l'écho fidèle de la voix du monde, qu'elle est écrite, en quelque sorte, sous la dictée des choses. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 141. Q'entend-on par les qualités premières et les qualités secondes de la matière? (Sorbonne, 1869.)

142. Justifier cette pensée de Voltaire : « Les jugements soudains, presque uniformes, que toutes nos âmes, à un certain âge, portent des

distances, des grandeurs, des situations, nous font penser qu'il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour voir de la manière dont nous voyons. On se trompe : il y faut le secours des autres sens. » (*Éléments de Philosophie newtonienne.*) (Montpellier, 1888.)

XXIV.

Les sens nous font-ils connaître le monde extérieur tel qu'il est réellement?

(Faculté de Poitiers, novembre 1883.)

Plan. — 1. Intelligences revêtues d'nne enveloppe matérielle, nous sommes mis en communication avec le monde extérieur par les *sens.*

2. Les sens nous font connaître l'existence et les propriétés des corps (énumération des données des sens).

3. Mais nous font-ils connaître ces propriétés dans leur véritable nature?

4. Pour répondre à cette question, il faut se demander comment se produit la perception extérieure. — Analyse de ce phénomène.

5. Les sens se bornent à nous faire connaître les différents états de nos organes, diversement affectés par les propriétés des corps. — Exemples.

6. Quelque étrange que paraisse cette assertion, il faut l'admettre,
- *a*) parce que le monde extérieur n'agit pas directement sur l'âme;
- *b*) parce qu'en l'absence de tout objet extérieur, nous avons parfois des sensations et des perceptions;
- *c*) parce que, comme l'a établi Muller, la même propriété peut déterminer des sensations et des perceptions différentes dans des sens différents.

7. On comprend par là comment certains philosophes, Thomas Brown, Stuart Mill, M. Taine, ont pu considérer le monde extérieur comme une création de notre esprit.

8. Le bons sens proteste contre cette assertion et croit invinciblement à l'existence du monde extérieur, dont la raison et la science découvrent la nature véritable.

9. Il y a loin entre les affirmations de la raison et de la science et les perceptions vagues et confuses des sens qu'elles supposent.

Développement. — Notre âme, revêtue d'une enveloppe matérielle, a reçu du Créateur des facultés qui la mettent en communication avec le monde extérieur : ces facultés, ce sont *les sens*, que Cicéron appelle « les interprètes et les messagers des choses, *interpretes ac nuntii rerum* »; *les sens*, dont

un philosophe contemporain a dit qu'ils sont « comme les ministres de l'âme à l'extérieur, ses ministres des affaires étrangères ».

Le monde extérieur, l'existence, les phénomènes et les propriétés des corps, nous sont donc révélés par les cinq *sens* que tout le monde connaît : l'odorat, qui nous fait percevoir les odeurs; le goût, les saveurs; l'ouïe, les sons; la vue, la lumière et les couleurs, ou les surfaces colorées; le toucher, l'étendue sous ses trois dimensions, longueur, largeur et profondeur, le mouvement et sa direction, la distance, la résistance et ses degrés divers, enfin la température, le chaud et le froid.

Mais ces données des sens nous représentent-elles les propriétés des corps dans leur véritable nature? Nous font-elles connaître le *monde extérieur tel qu'il est réellement?* Pour bien répondre à cette question, il faut tout d'abord se rendre compte de la manière dont se produit la perception des *sens*.

Lorsque les objets matériels sont mis en contact direct ou indirect avec nos organes, mains, yeux, oreilles, etc., les nerfs épanouis à l'extrémité de ces organes subissent une modification, une excitation; cette modification, cette excitation se transmet le long des nerfs jusqu'au cerveau; le cerveau est ébranlé; à la suite de cet ébranlement, l'âme éprouve une émotion agréable, et elle comprend, elle connaît qu'il y a hors d'elle un objet, cause de l'impression organique et de la sensation : c'est dans cette connaissance que consiste la perception des *sens*.

Que s'il en est ainsi, et l'observation physiologique et psychologique ne permet pas d'en douter, ce que nous saisissons directement et immédiatement par l'odorat, le goût, l'ouïe, la vue et le toucher, c'est l'état des organes affectés de telle ou telle manière par les objets du monde extérieur, plutôt que ce monde et ces objets eux-mêmes; ce que nous percevons, ce que nous connaissons par les *sens*, ce sont moins les propriétés des corps que l'effet de ces propriétés sur nos organes. Ainsi l'odorat ne nous apprend pas que les sensations d'odeur sont dues aux émanations de certains corps, dont les particules volatiles viennent se dissoudre dans l'humeur de la membrane pituitaire; le toucher ne nous révèle pas la nature de la chaleur, qui résulte des ondulations plus ou moins rapides de

l'éther; l'ouïe ne nous dit pas que le son provient des vibrations de l'air; la vue, que la lumière est le résultat des vibrations de l'éther, que la couleur rouge est constituée par 400 trillions de vibrations à la seconde, le violet par 800 trillions etc. Non; ces connaissances ont manqué et manquent encore à la plupart des hommes, qui parlent bien de sons, de lumière et de couleur, d'odeurs et de saveurs, mais sans en connaître la nature intime.

Ce qui prouve, d'ailleurs, que les *sens* ne nous révèlent point les propriétés des corps telles qu'elles sont véritablement et en elles-mêmes, c'est que, comme l'a établi le célèbre physiologiste Muller, la même propriété peut déterminer des perceptions différentes dans des sens différents, et les propriétés les plus différentes peuvent produire la même perception dans un même sens donné. Ainsi une secousse électrique devient lumière, son, choc ou picotement, suivant qu'elle ébranle le nerf optique, organe de la vue, le nerf acoustique, organe de l'ouïe, ou les nerfs tactiles, organes du toucher. Et pourtant l'électricité ne change pas de nature en passant par ces divers appareils organiques. Ainsi encore, la perception de lumière est produite par les ondulations de l'éther, par un choc qui ébranle le nerf optique, par le passage d'un courant qui l'électrise, par une forte compression de l'œil qui fait apparaître des cercles brillants qu'on appelle les posphènes. Comment donc se fait-il que des choses aussi différentes qu'une compression de l'œil, un courant électrique, un choc et les ondulations de l'éther, soient perçues par la vue comme des phénomènes également lumineux ou du moins produisant la même perception, la même connaissance des objets extérieurs?

Comment se fait-il encore qu'en l'absence de tout objet, nous ayons parfois des perceptions de lumière et de son, ainsi que cela arrive dans les hallucinations fréquentes de la vue et de l'ouïe, où un simple mouvement du nerf acoustique, du nerf optique et du cerveau, sous l'influence d'une cause organique interne, produit le même effet que les vibrations de l'air et les ondulations de l'éther?

Tout cela se fait uniquement parce que les *sens* ne nous révèlent directement et immédiatement que l'effet des propriétés des corps sur notre système nerveux. On comprend

donc que, des philosophes pleins de sagacité, Thomas Brown, Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer, M. Taine, considèrent le monde extérieur, les corps et leurs phénomènes, comme une pure construction de la pensée opérant sur des sensations purement subjectives. « Notre esprit, dit M. Taine, est dans la nature comme un thermomètre dans une chaudière ; nous définissons les propriétés de la nature par les impressions de notre esprit, comme nous désignons les états de la chaudière par les variations du thermomètre. Nous ne savons de l'une et de l'autre que des états, que des changements. » (*De l'intelligence.*)

Sans doute ; mais nous savons aussi, ce que nient M. Taine et les idéalistes, que le monde extérieur existe réellement, qu'il y a hors de nous des corps avec des propriétés distinctes, et que ces propriétés et ces corps ne sont pas des créations de notre esprit, érigeant des phénomènes subjectifs, ou même des états nerveux, en substances et en choses du dehors. Mais en dehors de l'existence et de la réalité du monde extérieur, que les *sens* nous font connaître directement et affirmer avec une irrésistible conviction, ils ne nous disent rien ou presque rien de la nature des corps et de leurs propriétés, odeurs et saveurs, sons et couleurs, étendue et résistance. Ils ne nous fournissent que des signes, qu'interprètent la raison et la science. Celles-ci nous disent, par exemple, que la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme, la cohésion et l'affinité chimiques, la gravitation, la pesanteur, tout se résout dans l'idée de mouvements ; que tous ces mouvements se transforment les uns dans les autres suivant des rapports fixes, dont quelques-uns nous sont connus, dont le plus grand nombre est encore à déterminer ; que non seulement il faut croire à l'unité des forces physiques, mais qu'il devient de plus en plus probable que, comme l'a dit Descartes « il n'y a qu'une même matière en tout l'univers » et que les différentes formes qu'elle revêt dans la nature ne dénoncent pas des corps essentiellement différents, mais une même substance, un même corps sous différents aspects moléculaires.

Il y a loin, bien loin entre ces affirmations de la science et de la raison sur le monde extérieur et les connaissances vagues et confuses, primitives et élémentaires, que nous en

donnent les *sens*. Seulement, ces connaissances impliquent une première donnée essentielle, la croyance aux choses extérieures, à la réalité du non-moi, croyance que nient à tort les idéalistes. Ainsi ce monde, que nous croyons voir, toucher, palper, entendre, sentir, percevoir par les sens, nous ne le créons pas, comme on l'a prétendu, mais nous le découvrons, et cette découverte, œuvre admirable de notre activité intellectuelle et scientifique, ne peut se faire que parce que le monde extérieur parle, pour ainsi dire, à nos sens et les avertit de son existence par un langage intelligible à tout homme.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 143. Comment connaissons-nous le monde extérieur?
(Caen, novembre 1890.)

144. Comment arrivons-nous à la connaissance de la matière? Cette connaissance est-elle proprement une perception ou une conception (1)? (Sorbonne, 4 août 1869.)

145. Montrer que la perception extérieure serait impossible sans l'intervention des principes de la raison. (Sorbonne, 1886.)

146. Montrer que parmi tous les corps de la nature nous ne percevons directement que notre propre corps.
(Sorbonne, 28 juillet 1873.)

147. Dans quelle mesure pouvons-nous prétendre à la connaissance du monde extérieur? (Faculté de Toulouse, 11 juillet 1882.)

148. Que savons-nous du monde extérieur? (Caen, 1891.)

149. Sur quel fondement repose notre croyance à l'existence du monde extérieur? (Sorbonne, juillet 1877.)

LA CONSCIENCE.

XXV.

La conscience est-elle une faculté spéciale de l'âme, qu'on doive rapporter à l'intelligence, ou constitue-t-elle l'essence même de l'âme?

(Faculté de Toulouse : 10 juillet 1883).

Plan. 1. — C'est là une question vivement controversée.

2. D'après les uns, la conscience serait le mode fondamental de nos facultés et l'essence même de l'âme,

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 154.

a) parce qu'il n'y a point de phénomènes psychologiques sans conscience ;
b) parce qu'il n'y a point de conscience sans phénomènes psychologiques ;
c) parce que la conscience n'a pas d'objet spécial et distinct de celui des autres facultés.

3. D'après d'autres philosophes, la conscience est une faculté spéciale de l'intelligence,
a) parce qu'elle a un objet propre et spécial, le moi ;
b) parce que, si la conscience était le mode fondamental et essentiel de toutes nos facultés, plus ces facultés s'exerceraient puissamment, plus nous en aurions conscience : or, c'est le contraire qui a lieu ;
c) parce qu'enfin, si la conscience était l'essence de l'âme, l'une ne pourrait s'éteindre sans que l'autre fût anéantie.

4. Il y a une troisième opinion, qui consiste à dire que la conscience *spontanée* n'est pas une faculté spéciale, mais que la conscience *réfléchie* est un pouvoir de l'esprit humain.

Développement. — C'est là une question vivement controversée à notre époque.

D'après les uns, la *conscience psychologique* serait la forme commune, le mode fondamental de toutes nos facultés et l'essence même de l'âme humaine. — Telle est l'opinion qui a été soutenue par Aristote, par Victor Cousin, par Hamilton, qui déclare la conscience « coextensive à toutes nos facultés, » lesquelles ne sont, en quelque sorte, que la conscience transformée ; par Stuart Mill, par M. Francisque Bouillier, qui dit que « la conscience est plus qu'une faculté, qu'elle est l'essence de toutes les facultés ; » par M. Janet, qui enseigne que la conscience est la *forme* de l'âme, comme l'âme est la forme du corps, et par M. Elie Rabier, qui soutient l'identité absolue de la conscience et des phénomènes psychologiques.

Voici les principales raisons sur lesquelles s'appuient les partisans de cette opinion.

D'abord, disent-ils, point de phénomènes psychologiques sans conscience : nous ne pouvons penser, sentir, vouloir, sans savoir que nous pensons, que nous sentons, que nous voulons. Comprendrait-on une pensée, une sensation, une volition, dont on n'aurait pas conscience? Autant vaudrait ne pas penser, ne pas sentir, ne pas vouloir. Il n'y a pour nous de pensées,

de sensations, de volitions véritables que celles dont nous avons le sentiment.

En second lieu, dit-on, point de conscience sans phénomènes : la conscience, qui accompagne l'exercice de toutes nos facultés, s'éteint en nous aussitôt que nous cessons de penser, de sentir et de vouloir.

Enfin, ajoute-t-on, la conscience psychologique n'a pas d'objet spécial qui permette d'en faire une faculté spéciale, *sui generis*. Il faut voir plutôt en elle l'essence de l'âme, qu'on peut définir avec Leibniz « *vis sui conscia* ».

Ces raisons n'ont pas paru convaincantes à Thomas Reid, à Dugald-Stewart, à Royer-Collard, à Jouffroy, à Garnier et à M. Vacherot, qui pensent que la conscience est une faculté spéciale de l'âme et qu'on doit la rapporter à l'intelligence.

N'a-t-elle pas, en effet, un objet propre et spécial? Comme le dit M. Vacherot, « autre chose est sentir, penser, désirer, vouloir, autre chose est en avoir conscience. La sensation, la pensée, le désir, la volition sont des phénomènes internes sans doute, mais qui directement ou indirectement supposent un objet en dehors de l'âme. Ce sont des faits du moi qui impliquent une certaine relation avec le non-moi. Mais la conscience est le sentiment intime, immédiat, constant, de l'activité du moi dans chacun des phénomènes de la vie morale. Elle nous révèle, non le phénomène tout entier, mais seulement la part que le moi y prend, l'action du sujet, abstraction faite de l'impression de l'objet; elle nous montre le côté subjectif d'un phénomène, qui présente toujours à l'analyse un double aspect. En sorte qu'à parler rigoureusement ce n'est pas de la sensation même ni de la pensée que l'âme a conscience, mais seulement de l'énergie et de l'activité qu'elle manifeste dans ces phénomènes. En un mot, c'est d'elle-même et d'elle seule qu'elle a conscience... La conscience n'a qu'un objet immuable et permanent : le moi... On pourrait définir la conscience le sentiment du moi dans tous les phénomènes de la vie morale. » (*Dictionnaire des sciences philosophiques*.)

D'ailleurs, comme le fait remarquer Adolphe Garnier dans son *Traité des facultés de l'âme*, si la conscience était la forme et la condition universelle de nos facultés ou l'essence de l'âme, plus cette âme et ces facultés s'exerceraient puissamment, plus

nous en aurions conscience, et la vivacité de la conscience serait toujours en raison directe de la vivacité et de l'intensité des phénomènes. Or, c'est ce qui n'a pas lieu : plus une passion est forte, moins la conscience est claire, et dans les accès de la colère et les transports de la jalousie nous échappons à nous-mêmes, et, suivant l'expression vulgaire, nous ne savons plus ce que nous faisons; une méditation profonde, une préoccupation absorbante nous ôtent jusqu'au sentiment de notre existence; l'extase est une contemplation inconsciente; l'inspiration, un état de l'âme ravie, illuminée par le beau, dont elle reflète comme à son insu les divines splendeurs; ce n'est pas le poète qui parle, c'est le dieu présent en lui : « Deus! ecce Deus! »

La conscience semble donc être une faculté spéciale, et non pas une forme générale de nos facultés ou l'essence même de l'âme. Si elle était, en effet, l'essence même de l'âme, elle ne pourrait s'éteindre en nous sans que l'âme fût anéantie : la cessation de la conscience serait la cessation de la vie, serait la mort. Or, pendant le sommeil, il y a diminution, assoupissement, quelquefois disparition complète de la conscience, sans qu'il y ait pour cela cessation de l'activité de l'âme : cette activité continue à s'exercer, comme elle s'exerce parfois même pendant la veille, d'une manière inconsciente ; les actes instinctifs, les émotions indifférentes, les perceptions inaperçues sont des cas d'inconscience absolument indéniables.

Quoi qu'il en soit de ces arguments que tout le monde ne trouve pas péremptoires, il y a une troisième opinion, qui consiste à dire, avec M. Charles, que la conscience *spontanée* ne peut être appelée une faculté intellectuelle, puisqu'elle est un élément essentiel de tous les faits psychologiques, du sentiment et de l'effort volontaire aussi bien que de la pensée, mais « que la réflexion ou *conscience réfléchie* est un pouvoir de l'esprit humain qui n'est pas nécessaire à chacun de ses actes et qui est intermittent chez beaucoup d'hommes : il peut d'autant mieux recevoir le nom de faculté qu'il suppose une énergie volontaire et qu'il manque entièrement aux animaux, qui pourtant ne sont pas dépourvus de conscience. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 180. De la conscience psychologique. (Clermont, novembre 1890.)

151. De la conscience psychologique. De son objet et de ses limites. (Sorbonne, 1883.)

152. La conscience psychologique : sa nature, ses limites. Se confond-elle avec son objet? par exemple la conscience de la pensée avec la pensée, du sentiment avec le sentiment? Peut-il y avoir sentiment inconscient, pensée inconsciente? Marquer la portée de cette question. (Alger, juillet 1889.)

153. Exposer avec précision les différents sens du mot conscience en philosophie. (Sorbonne, 17 novembre 1868.)

154. Doit-on penser, avec certains philosophes, que l'homme a conscience en lui-même d'autre chose que de simples phénomènes et qu'il atteint le principe qui les produit? (Dijon, juillet 1889.)

XXVI.

Quelle est la part de la conscience dans l'acquisition des idées?

(Sorbonne, 23 novembre 1883.)

Plan. — 1. Définition de la conscience.

2. Cette faculté est une des sources de connaissances les plus fécondes, et elle nous donne :

- *a*) l'idée de tous les *phénomènes psychologiques ;*
- *b*) l'idée des *facultés*, qui en sont le principe ou le sujet;
- *c*) l'idée du *moi ;* car, quoi qu'en aient dit les philosophes de l'École Écossaise, la conscience est le sentiment du moi;
- *d*) l'idée du moi comme *être* et comme *substance;*
- *e*) l'idée du moi comme *force* et comme *cause* (Maine de Biran, Cousin, Jouffroy, Vacherot, Bouillier, Janet, Charles);
- *f*) l'idée de *fin*, comme le dit Maine de Biran ;
- *g*) les idées *d'unité*, de *simplicité*, *d'identité*, de *liberté;*
- *h*) l'idée de *durée* et de *temps*, comme le montre Royer-Collard ;
- *i*) l'idée de *différence*, celle de *nombre*, et peut-être même celle *d'espace*, au dire de certains philosophes.

3. Cependant, la conscience n'est que la condition indispensable, la cause occasionnelle de la formation de la plupart de ces dernières idées, que nous devons avant tout à la raison.

Développement. — La *conscience*, ainsi appelée du latin *secum scire*, se savoir soi-même, est la connaissance immédiate que l'âme humaine a d'elle-même, de ses états et de ses opérations.

Cette faculté est une des sources de connaissances les plus fécondes, et il lui revient une part bien grande dans l'acquisition de nos idées.

Ainsi d'abord, c'est à la conscience que nous devons les *idées* de toutes les modifications de l'âme, de tous les *phénomènes psychologiques,* dont la trame constitue notre vie intellectuelle et morale : idées de plaisirs et de douleurs, de sensations et de sentiments, d'inclinations et de désirs, d'affections et de passions, idées de connaissances et de pensées, de perceptions et de conceptions, de souvenirs et d'abstractions, de comparaisons et de généralisations, de jugements et de raisonnements; idées d'activité instinctive, d'habitudes et de volitions ou de déterminations, idées de signes et de langage naturel et artificiel.

Avec l'idée des *phénomènes* psychologiques, la conscience nous donne celle de nos *facultés*, sensibilité, intelligence, volonté, dont la connaissance est impliquée dans celle des faits suprasensibles de la vie psychologique : qu'est-ce, en effet, qu'une sensation, une pensée, une volition, sinon la sensibilité, l'intelligence et la volonté s'exerçant en nous en tant que principes ou sujets de certains phénomènes?

Et comme la sensibilité, c'est le moi sentant, l'intelligence le moi pensant, la volonté le moi voulant, comme « toutes les facultés de l'âme, ainsi que le dit excellemment Bossuet, ne sont au fond que la même âme qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations, » la conscience nous donne directement, immédiatement l'idée de l'âme ou du *moi*.

Il est vrai que les philosophes de l'École Écossaise, Thomas Reid et Dugald-Stewart, enseignent que c'est par une induction, appuyée sur les données de la conscience et les principes de causalité et de substance, mais postérieure à ces données, que nous nous élevons à la connaissance des facultés de l'âme et à celle de l'âme elle-même. — Mais la plupart des philosophes spiritualistes contemporains pensent que la conscience saisit directement, non seulement les actes et les modifications du moi, mais le moi lui-même avec ses facultés et ses attributs. « On pourrait, dit M. Vacherot, définir la conscience le sentiment du moi. » « J'ai conscience, dit M. Bénard, de mon moi sentant, pensant, voulant, non d'une collection de sensations, de pensées, d'actes sans support et flottant dans le vide. »

La conscience, en nous donnant la notion du moi, nous le fait connaître comme *être*, comme *substance*, comme *sujet* de tous les phénomènes qui s'accomplissent sur le théâtre de la vie psychologique. « L'esprit humain sent en lui de l'*être* et du *phénomène*, du *demeurer* et du *devenir*, du *continu* et du *divers*, de *l'un* et du *plusieurs*. Tous ces termes : être, permanence, unité, continuité, s'équivalent; tous les autres : phénomène, devenir, diversité, pluralité, s'équivalent également. Ce que l'on appelle le moi, c'est cette union de l'un et du plusieurs rendue intérieure à elle-même par la conscience et par une conscience continue.... Si le moi a conscience de lui-même comme être, il en a conscience comme *substance*, car la substance n'est autre chose que l'être; elle est ce qui est (τὸ ὄν), en opposition à ce qui paraît (τὸ φαινόμενον). » (*Janet.*)

Non seulement la conscience nous donne l'idée du moi sujet et substance, mais encore elle nous le fait connaître comme *force* et comme *cause*. C'est à Maine de Biran que revient l'honneur d'avoir mis en lumière cette vérité dans ses *Fondements de la psychologie*, où il analyse l'effort volontaire avec tant de sagacité et de profondeur. « La première cause pour nous, dit M. Cousin, c'est la volonté, dont le premier effet est une volition. Là est la source à la fois la plus haute et la plus pure de la notion de cause, qui s'y confond avec celle de personnalité. » « Il faut rayer de la psychologie, dit Jouffroy, cette proposition consacrée : l'âme ne se connaît que par ses actes et ses modifications... L'âme se sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications. » « Le moi, dit M. Vacherot, n'a pas seulement conscience de ses actes et de ses facultés, il a conscience du fond même de son être, puisque le fond même de son être c'est la simplicité, la causalité, la personnalité, la liberté. » M. Bouillier et M. Janet affirment que nous avons « conscience du moi comme être et comme activité, comme substance et comme cause ». « Nous nous connaissons nous-mêmes et nos actions, dit M. Charles, non pas comme deux portions d'existence qu'il faut attacher l'une à l'autre, mais comme une seule réalité envisagée sous deux aspects : la force et ses actes, la cause et ses effets, la substance et ses attributs. » La conscience est donc la source des idées de substance et de cause, et cela est si vrai que tout

d'abord les êtres animés, les forces matérielles, les substances et les causes que conçoit l'enfant, lui paraissent analogues à lui-même, intelligentes, libres et responsables.

C'est encore dans la conscience qu'il faut chercher l'origine de l'idée de *fin* : « Il est impossible, dit énergiquement Maine de Biran, de concevoir une force agissant sans un terme quelconque de déploiement. » Ce terme, cette fin existe donc pour le moi, et la conscience nous le montre déployant ses moyens d'action et ses forces intellectuelles et morales en vue d'un but à atteindre. Si plus tard nous attribuons des fins aux choses, ce n'est qu'en leur supposant des ressemblances avec le moi.

La conscience nous donne, en même temps que l'idée du moi, l'idée de ses attributs : *unité, simplicité, identité, liberté.* — Elle nous atteste, en effet, que c'est le même principe qui pense, qui sent, qui veut ; et nous disons tous les jours et à chaque instant du jour : *je* pense, *je* sens, *je* veux, rapportant aussi au même *je* ou *moi* tous les phénomènes internes. Il y a bien d'autres unités que nous apercevons ou que nous imaginons, l'unité mathématique et les unités collectives, celle d'un corps, ou même d'une armée ou d'une ville. Mais les unes comme les autres peuvent se diviser par la pensée ou se multiplier. Ce sont donc de fausses unités, conçues par analogie avec l'unité vraie qui est le moi, dont on ne peut sans absurdité prendre le tiers ou le quart. — La *simplicité* est donc le caractère propre de l'unité vivante et consciente d'elle-même. Dès que nous la connaissons, l'idée de composition en est spontanément exclue. Et lorsque nous étendons cette notion aux choses qui sont hors de nous, nous leur maintenons au moins ce seul attribut qui nous a paru essentiel à notre être. (Charles.) — Cette unité simple s'apercevant d'un moment à l'autre et se reconnaissant constitue *l'identité*. Le moi au milieu de la diversité infinie des phénomènes qui s'accomplissent en un jour, se retrouve et se reconnaît lui-même. De même, d'un jour à l'autre, malgré la lacune mystérieuse du sommeil, il s'attribue avec les sentiments ou les actes de la veille ceux du lendemain. Et ce n'est pas là une identité de ressemblance, comme celle du vaisseau de Thésée, si souvent radoubé qu'il ne restait plus un morceau du bois dont il avait été formé tout d'abord, et qu'on appelait toujours le même vaisseau ; ce n'est pas même l'identité du corps, dont la matière, sans cesse éliminée,

est sans cesse renouvelée : c'est une identité substantielle, métaphysique et absolue. — La conscience, nous dit encore que nous sommes *libres*, c'est-à-dire que nous avons le pouvoir de nous déterminer par nous-mêmes et de notre propre mouvement. « Que chacun s'interroge et se consulte lui-même, dit Bossuet, il *sentira* qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable. »

La conscience de notre identité substantielle est en même temps celle de notre *durée*. Nos opérations se succèdent en restant les nôtres; elles se rattachent donc à une force qui persiste pendant qu'elles se déroulent; sinon, chacune d'elles serait nouvelle et le moi s'évanouirait. Sa durée est la condition de la succession des phénomènes, et comme le dit Royer-Collard : « Dans l'ordre de la connaissance, toute durée émane de celle dont nous sommes les fragiles dépositaires; la durée est un grand fleuve... qui coule en nous, et c'est en nous seulement que nous pouvons observer et mesurer son cours. » Telle est l'origine de l'idée de *temps*, ou de la mesure de la durée.

La conscience nous fait encore acquérir les idées de *différence*, de *nombre* et même celle d'*espace*, au dire de certains philosophes. — Nous distinguons les uns des autres nos divers états de conscience : de là la notion de différence, qui s'accentue lorsque nous comparons des objets à d'autres objets. — La différence, à son tour, comporte le *nombre*; des actes ou des états qui se succèdent sont comptés, et s'ils forment une chaîne, nous distinguons au moins les anneaux les plus apparents. — « C'est aussi par la conscience, dit M. Joly, que nous pouvons mesurer l'*espace :* moins nous avons à dépenser d'énergie pour aller d'un objet à l'autre, moins ces deux objets nous semblent éloignés. »

Telle est la part de la conscience dans l'acquisition des idées; telles sont les notions qui se forment en nous à l'occasion de la perception du moi et des phénomènes du moi. On ne saurait, en effet, rapporter à la conscience seule toutes ces données : l'enfant en qui la raison n'est pas encore développée, ne les a point, et nous ne les aurions jamais sans cette faculté supérieure, qui intervient dans l'exercice de la conscience et nous fait concevoir le moi, l'être et la substance, la force et la cause, la fin et les moyens, l'unité, la simplicité, l'identité, la différence, le nombre, le temps et l'espace.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 155 Qu'est-ce que la conscience ? Montrer que c'est à elle et non aux sens que nous devons les idées de substance, de cause et de fin.

(Sorbonne, 18 mars 1879.)

156. Par quelle faculté l'âme se connait-elle elle-même et quelles sont les idées qu'elle doit à cette faculté ?

(Sorbonne, 11 avril 1881.)

157. De la conscience : données qu'elle nous fournit et valeur de son témoinage. (Sorbonne, avril 1889.)

158. Que connaissons-nous par la conscience?

(Nancy, 1891.)

XXVII.

Des phénomènes appelés inconscients. Peuvent-ils être classés parmi les phénomènes psychologiques (1)?

(Sorbonne, 7 juillet 1885.)

Plan. 1. — Les expressions *phénomènes* et *inconscients* semblent contradictoires.

2. Néanmoins, depuis Leibniz, on parle en psychologie de *phénomènes inconscients.*

3. Schopenhauer fait de la *volonté inconsciente* le principe de toutes choses.

4. M. de Hartmann dit que l'*Inconscient* est la substance universelle.

5. Les autres philosophes qui ont parlé de *phénomènes inconscients* sont M. de Rémusat, M. Bouillier, M. Taine, MM. Murphy, Lotze, Wundt.

6. On peut s'assurer qu'il y a des *phénomènes inconscients* : on en observe d'autres qui tombent sous la conscience.

7. Ainsi on constate que sont *inconscients :*
   a) les mouvements instinctifs et les mouvements d'habitude;
   b) certaines phases de nos passions et même certains plaisirs et certaines douleurs;
   c) des perceptions ou des éléments de perceptions insensibles:
   d) certaines opérations de nos facultés intellectuelles, de la réflexion, du raisonnement, de la conversation, de la rêverie, de l'inspiration.

8. L'importance et le rôle des *phénomènes inconscients* ont été

(1) Voir Cohenet, *la Vie inconsciente de l'esprit;* — Ribot, *les Maladies de la personnalité.*

indiqués par Leibniz dans la *Préface* de ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*.

9. Les *phénomènes appelés inconscients* sont classés parmi les phénomènes psychologiques,

a) parce qu'ils ne sont au fond que des phénomènes ordinaires de l'âme qui s'accomplissent à notre insu;

b) parce que, pour peu que les circonstances changent, ils sont saisis et perçus par la conscience.

10. Quant à admettre des phénomènes absolument inconscients, c'est ce à quoi se refusent les philosophes qui font de la conscience l'*essence* même des phénomènes psychologiques.

11. Ceux qui croient que la conscience est une *faculé spéciale* de l'âme peuvent bien admettre des phénomènes inconscients; mais ce ne sont pas pour eux des phénomènes psychologiques.

Développement. — Les expressions *phénomènes* et *inconscients* paraissent tout d'abord ne pas pouvoir être jointes ensemble, parce qu'elles sont contradictoires. Les *phénomènes*, en effet, du grec φαινόμενον, sont ce qui paraît; et l'*inconscient*, c'est ce qui ne paraît pas, ce qui ne tombe pas sous le regard de la conscience et nous est par conséquent aussi étranger que ce qui se passe dans le monde extérieur.

Néanmoins, il est reçu, depuis Leibniz, de parler en psychologie de *phénomènes inconscients*. C'est tout un monde que l'auteur des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* semble avoir découvert, quand il a dit dans la *Préface* de cet ouvrage : « Il y a, à tout moment, une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme dont nous ne nous apercevons pas. » Ces « petites perceptions ou perceptions insensibles, » comme les appelle Leibniz, ces états psychiques dans lesquels l'âme s'échappe à elle-même et est principe ou sujet de certains phénomènes sans en avoir conscience, c'est ce qu'on a appelé les *phénomènes inconscients*.

Schopenhauer, dans son livre *Le monde comme représentation et comme volonté*, admet pour principe de toutes choses la *volonté inconsciente*.

M. de Hartmann, dans sa *Philosophie de l'Inconscient*, associe à cette volonté inconsciente une idée aussi inconsciente, et les réunit en un seul principe, l'*Inconscient*, dont il fait la substance universelle, la réalité invisible, le Dieu qui s'ignore.

D'autres philosophes, comme M. de Rémusat dans son Mémoire à l'Académie des sciences morales, *Des facultés inconnues*, M. Bouillier dans son traité *De la vraie conscience*, M. Taine, Hamilton, Murphy, Lotze, Wundt, parlent de faits psychologiques qui peuvent se produire en nous sans être accompagnés d'aucune conscience.

D'après eux, « toute une portion de notre activité intellectuelle et morale reste ignorée de nous et se déploie dans les ténèbres de l'*inconscience*. Il faut se garder de croire que ce soit là une supposition gratuite et que, s'il y a en nous une vie latente, il n'y a aucun moyen d'y pénétrer pour s'en assurer. Nous pouvons en avoir des preuves certaines, si nous observons des phenomènes qui sont déjà en plein développement, quand nous en sommes avertis, et dont les commencements se perdent par conséquent dans des profondeurs obscures; s'ils ont des antécédents nécessaires que nous avons ignorés, il y a nécessité d'avouer que nous ne les percevons qu'à partir d'un certain moment. La question est de savoir si l'on trouve des exemples de pareils faits, et il paraît bien qu'il en existe dans toutes les catégories de phénomènes psychiques. (*Charles.*)

N'est-il pas vrai, en effet, qu'il y a d'abord une foule de *mouvements* que nous exécutons sans le vouloir ni le savoir, *mouvements instinctifs*, qui devancent, pour ainsi dire, la conscience, v. g. baisser les paupières devant un geste, parer un coup, ressaisir un objet qui échappe; et *mouvements qui, par habitude*, sont devenus automatiques, v. g., marcher, parler, écrire.

N'est-il pas vrai encore que « les *passions* et les *émotions* qui les suivent et les précèdent ont des phases d'obscurité, où elles subsistent sans dénoncer leur présence? Les poètes et les romanciers n'ont rien laissé à dire sur ces désirs latents, sur ces affections qui couvent longtemps avant d'éclater, déjà fortes d'une vie antérieure, sur ces amours inconscients, comme celui de Paul et de Virginie, qui suivent leur courant silencieusement jusqu'au jour où un obstacle vient l'arrêter et en révéler la force. « Il y a même peut-être, si étrange que paraisse la supposition, des *plaisirs* et des *douleurs* dont on ne se doute pas, même en les éprouvant, et qu'on n'aperçoit que quand ils viennent à s'évanouir ».

Ce n'est pas tout : « Il y a des *sensations* qui expirent avant

d'avoir été perçues, comme le bruit d'une pendule qui vient de sonner près de nous et que nous n'avons pas entendue. — Il y a de véritables *perceptions* qui sont insensibles, comme celles d'un homme préoccupé ou distrait qui se promène dans sa chambre ou sur une route sans se heurter aux meubles ni aux pierres : il les voit, puisqu'il les évite ; mais il n'en sait rien. — Quand nous *jugeons* au moyen de la vue ou même de l'ouïe de la distance, de la position, de la grandeur des objets, nous effectuons de vrais raisonnements, sans forme logique, mais familiers à tous les hommes et qui leur sont tellement cachés que tout l'effort des philosophes n'a pu encore expliquer comment ils se forment. — En outre, dans chaque perception, il y a des *éléments dont nous n'avons pas conscience* : nous n'entendons ni le bruit de chaque vague de la mer, ni le murmure de chaque feuille d'une forêt, et cependant le fracas des flots et le grondement du vent dans les arbres se composent d'une multitude de bruits qui doivent être sensibles, puisque leur ensemble est entendu. « Il se fait ainsi en nous, dit M. Taine dans son livre l'*Intelligence*, un travail souterrain, infini, dont les produits seuls nous sont connus et ne nous sont connus qu'en gros. »

Les *opérations intellectuelles* ont aussi leurs phases d'inconscience. — Les enfants savent mieux, le matin, en se réveillant, une leçon qu'ils ont apprise avant de se coucher ; le travail de la pensée se continue pendant le sommeil et se trouve parfois plus avancé au réveil. — La *réflexion* elle-même se poursuit à notre insu et Jouffroy nous parle « du travail mystérieux, de la fermentation sourde, » qui avançait dans son esprit la solution des problèmes philosophiques. — « Il se fait, dit Joubert une perpétuelle circulation d'insensibles *raisonnements.* » Des mathématiciens font des « sauts » de raisonnements et, dans une série, passent de la conclusion du premier à la conclusion du troisième ou même du cinquième ; ces deux extrémités seules sont éclairées par la conscience, et les intermédiaires qui les relient, l'esprit les a parcourus sans qu'il s'en doutât. » — Dans la *conversation* et la *rêverie*, nous nous trouvons parfois très loin de notre point de départ. Cependant il y a eu entre les deux pensées une chaîne de pensées intermédiaires, reliant la première à la seconde, mais que nous avons déroulée à notre insu. Nos idées sont alors, pour emprunter une comparaison à

Hamilton, comme une rangée de billes placées en ligne sur un billard; si l'on heurte la première, la dernière seule se détache du groupe, et pourtant le mouvement a passé à travers toutes les billes intermédiaires qui sont restées immobiles. — L'*inspiration* de l'artiste, préparée par une sourde élucubration et par des antécédents ignorés de la conscience, qu'est-elle autre chose qu'un état de l'âme, ravie, illuminée par le beau, dont elle reflète à son insu les divines splendeurs? Ce n'est pas le poète qui parle; c'est le dieu présent en lui : « Deus, ecce Deus! »

Est deus in nobis; agitante calescimus illo,

disait Lucrèce.

Il y a donc une foule de *phénomènes inconscients*, et il semble que tous les faits psychiques, sauf peut-être les volitions, peuvent se produire à l'insu de la conscience. Non seulement l'existence de ces phénomènes est incontestable; mais encore, comme le dit Leibniz, « ils sont de plus grand efficace qu'on ne pense. 1° Ils forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers ». 2° Ils font que « le présent est gros de l'avenir et plein du passé; que tout est conspirant, σύμπνοια πάντα, comme disait Hippocrate, et que dans la moindre substance des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers :

Quæ sint, quæ fuerint, quæ mox futura trahantur.

3° « Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu, qui est caractérisé par les traces ou expressions qu'elles conservent des états précédents de cet individu. » 4° Elles sont les causes ignorées de nous, des actions prétendues indifférentes, et leur rôle est immense dans la pneumatique ou science des esprits, comme parle Leibniz. « C'est souvent dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous, comme la raison des grands phénomènes de la nature consiste souvent dans les mouvements insensibles. »

Tous les *phénomènes* appelés *inconscients*, dont l'importance est aussi incontestable que la réalité, peuvent être et sont, en effet, classés parmi les *faits psychologiques*, puisqu'il ne faut

voir en eux que des phénomènes ordinaires de l'âme, sensations et sentiments, inclinations et passions, perceptions et souvenirs, réflexions et raisonnements, s'accomplissant à notre insu. Ils échappent au regard de la conscience, soit parce que l'âme est distraite et ne prête aucune attention à ce qui se fait en elle, soit parce que les phénomènes en question, étant continuels et uniformes, passent inaperçus, soit parce qu'ils ne sont que des cas d'oubli, ainsi que le dit Condillac, soit enfin parce que, les organes n'étant pas dans leur état normal, comme cela arrive dans le sommeil, dans l'évanouissement, nous perdons le sentiment de nous-mêmes, sans que s'arrête le cours de nos pensées. « Les faits que nous laissons échapper ne sont pas d'une autre nature que ceux que nous nous approprions, » dit M. Janet, et il ajoute : « Pour peu que les circonstances changent, ils sont ressaisis et aperçus. » Ce ne sont guère, en effet que des phénomènes de *moindre conscience* ou de *conscience sourde*. « La preuve que le meunier a quelque conscience du bruit de son moulin, qu'il ne semble pas percevoir, c'est que si le moulin s'arrête, il s'aperçoit immédiatement que le bruit a cessé. C'est pour cela aussi que le dormeur s'éveille, quand le sermon finit. La preuve que nous avons quelque conscience des sensations tactiles éprouvées en marchant, c'est que, si nous posons tout à coup le pied sur un sol détrempé, nous avons aussitôt conscience de la différence. Or, la conscience de la différence ou du changement suppose la conscience de deux termes qui diffèrent. » (*Rabier*.)

Quant à admettre des *faits absolument inconscients*, c'est c à quoi se refusent tous les philosophes qui voient dans la cons cience l'*essence* même des phénomènes psychologiques, comm Aristote, Cousin, Stuart Mill, Bouillier, Janet, Rabier. Pour c dernier, l'idée de phénomènes psychologiques inconscients es contradictoire : « Lorsqu'on me parle, dit-il, de volitions, d sentiments, de sensations, d'idées, etc., on suscite inévitable ment dans mon esprit l'idée de quelque chose de conscient Et ajouter ensuite que ces volitions, ces sensations, ces idées etc., il faut pourtant les concevoir comme inconscientes, c'es me dire de concevoir des choses en m'ôtant tout moyen de le concevoir. » L'hypothèse de l'inconscient absolu est d'ailleur inutile, puisque tous les services qu'on en attend, on peut tou

aussi bien les demander à l'inconscient relatif : rien n'empêche d'admettre que les dégradations de la conscience vont à l'infini.

Les philosophes qui, comme Thomas Reid, Dugald-Stewart, Garnier, Vacherot, voient dans la conscience une faculté *spéciale*, une addition, un épiphénomène ajouté aux phénomènes psychologiques, peuvent admettre des phénomènes absolument inconscients sans se contredire et tomber dans l'absurdité; mais ils doivent convenir que, si de tels phénomènes existent, nous n'en pouvons rien dire et qu'ils ne relèvent pas plus de la psychologie, science des phénomènes de conscience, que les faits physiologiques ou même les faits physiques, qui s'accomplissent dans le monde extérieur ou le non-moi.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 159. De la conscience et de l'inconscience. Des degrés de la conscience (1). (Sorbonne, 1879.)

160. Y a-t-il dans l'esprit humain des perceptions sans conscience? (Sorbonne, 2 décembre 1880.)

161. De l'intérêt que peut offrir en psychologie l'étude de ce qu'on appelle l'inconscient. (Bordeaux, 1892.)

LA RAISON.

XXVIII.

Théorie de la raison (2).

(Faculté de Clermont-Ferrand, 2 avril 1884.)

Plan. — 1. Diverses acceptions du mot *raison* dans le langage ordinaire : progrès de la raison; il a raison; la raison et la foi.

2. Définition de la *raison*, telle qu'on l'entend en psychologie.

3. Distinction de la *raison* d'avec *l'expérience*.

4. Notions et vérités premières que nous devons à la *raison*.

5. Exemples qui prouvent que c'est là le véritable objet de cette faculté :

a) l'enfant, avant l'âge de raison, ne saisit pas *l'essence* des choses;

b) il n'a pas plus que l'animal les idées de cause et d'effet, de bien et de mal;

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 65.

(2) Voir Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain;* — Victor Cousin, *la Philosophie de Locke*.

6. Ce sont les perceptions expérimentales qui provoquent l'éveil de la *raison* : exemples.

7. Plus ces perceptions sont nombreuses et plus est facile l'épanouissement de la *raison*.

8. Les formes de la raison sont :

a) la raison *pure* ;

b) la raison pratique ou la *conscience morale*, moins son élément sensible ;

c) le *bon* sens, qu'il faut distinguer du sens commun;

d) le goût, qui a un double élément;

e) et le génie.

9. Descartes, Fénelon, Malebranche, Cousin, ont semblé attribuer à la raison un caractère d'impersonnalité.

10. Mais la raison est personnelle,

a) parce qu'elle est une faculté ;

b) parce qu'elle est la condition même de la personnalité.

11. Ce qui est impersonnel, c'est la vérité, objet de la raison, comme l'ont compris Fénelon et Cousin eux-mêmes.

12. Les caractères propres de la raison sont :

a) de constituer la différence essentielle entre l'homme et l'animal;

b) de nous faire *comprendre* et *penser*, au vrai sens de ces mots ;

c) de nous rendre vraiment *intelligents ;*

d) d'être quelque chose de Dieu en nous, comme l'ont dit Socrate, Platon, Cicéron, Sénéque, St-Thomas, Bossuet, Fénelon.

Développement. — Dans le langage ordinaire, on entend par *raison* tantôt l'ensemble des facultés intellectuelles, comme lorsqu'on parle des progrès de la *raison ;* tantôt le bon usage de ces facultés, comme lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il *a raison ;* tantôt enfin les lumières naturelles de l'esprit humain par opposition aux lumières surnaturelles de la révélation, comme dans cette expression : l'alliance de la *raison* et de la foi.

Dans le langage philosophique, la *raison* est une faculté particulière de l'intelligence, la faculté de comprendre et de penser au vrai sens de ces mots, la faculté de concevoir les rapports et les principes généraux, la faculté qui nous fait saisir le *pourquoi* et le *comment* des choses, la faculté « de bien juger et de distinguer le vrai du faux », comme l'a dit Descartes, la faculté de concevoir l'absolu ou l'infini, comme le disent Kant et beaucoup d'autres philosophes. — Les Grecs l'appelaient νοῦς, λόγος, et les Latins *mens, ratio*.

Tandis que l'expérience, qui comprend les *sens extérieurs*

et le *sens intime*, ou la *conscience empirique*, ne nous fait connaître que des phénomènes passagers et transitoires, phénomènes des corps et du monde physique, phénomènes de l'âme et de la vie intellectuelle et morale, la *raison* va plus loin, pénètre jusqu'au cœur des choses et saisit « ce je ne sais quoi plus foncier » dont parle Bossuet et qui constitue la nature intime des objets de la connaissance.

C'est à la raison que nous devons ce qu'on appelle les *notions* et les *vérités premières* : — idées d'être et de néant, de possibilité et d'impossibilité, d'essence et d'existence ; idées de substance et d'accident; idées de cause et d'effet; idées de fin, de moyen et d'ordre; idées de vrai et de faux, de bien et de mal, de beau et de laid ; idées d'identité, de distinction et de diversité ; idées d'unité et de nombre; idées de puissance, d'acte et de mouvement; idées de temps et d'espace ; idées d'esprit et de matière; idées de contingent et de nécessaire, de relatif et d'absolu, de fini et d'infini, de parfait et d'imparfait ; — principe de contradiction : la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas ; principe de substance : il n'y a pas de mode sans substance ; principe de causalité : il n'y a pas d'effet sans cause, ou tout ce qui commence d'exister a une cause ; principe de finalité : tout ce qui existe a une fin ; principe de la raison suffisante : rien n'existe sans raison ; principe de la stabilité des lois de la nature : les mêmes causes placées dans les mêmes circonstances produisent les mêmes effets ; principe de durée : tout événement a lieu dans le temps; principe d'espace : tout corps occupe un lieu, une portion de l'espace ; principe du devoir : il faut faire le bien et éviter le mal, etc.

Voilà le véritable objet de la *raison :* ce qui le prouve, c'est que l'enfant, en qui n'est pas encore développée cette faculté supérieure, ne saisit dans les choses que leurs formes sensibles ; il ne voit, par exemple, dans un cheval, que sa grandeur, sa couleur, ses apparences extérieures, et il prend pour cheval tout ce qui en a les formes, seraient-ce des jouets en bois ou en sucre. — Mais laissez-le grandir, laissez croître en lui et avec lui cette noble faculté qui s'appelle la *raison :* il distinguera parfaitement un cheval véritable des jouets qu'on lui donne; il en saisira les caractères constitutifs, la *nature* et *l'essence*, sans s'en rendre bien compte tout d'abord, sans pouvoir les appeler

par leur nom technique, mais en les concevant tous les jours avec plus de netteté et de précision.

Autre exemple : un assassinat vient de se commettre; la victime est là gisant dans son sang; qu'un enfant qui n'a pas encore l'âge de raison soit témoin de ce spectacle; il ne verra que des blessures, du sang, un cadavre plus ou moins mutilé; un animal aurait à peu près les mêmes perceptions que lui. — Mais qu'une personne dont la *raison* est développée vienne à contempler le même spectacle : elle comprendra aussitôt que cet assassinat a un auteur, une *cause;* que cet assassinat est un *mal,* un crime, tout autant de choses qui échappent à l'animal et à l'enfant.

On voit par ces exemples que les perceptions expérimentales précèdent toujours les conceptions rationnelles et qu'elles sont la cause occasionnelle, la condition indispensable de leur formation. Les données de la conscience provoquent les premières l'éveil de la *raison* et nous apparaissent comme la source des principales notions et vérités premières. — Par la conscience, l'âme ou le moi se connaît comme *être*, comme *substance*, comme *sujet* de tous les phénomènes psychologiques, et en même temps comme leur *cause* efficiente et productrice, ainsi que l'a parfaitement montré Maine de Biran dans ses *Fondements de la psychologie.* « La première cause pour nous, dit M. Cousin, c'est la volonté, dont le premier effet est une volition. Là est la source à la fois la plus haute et la plus pure de la notion de *cause,* qui s'y confond avec celle de personnalité. » Jouffroy dit encore avec plus de précision : « L'âme se sent comme *cause* dans chacun de ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications. » — L'idée de *fin* a encore son origine dans les données de la conscience; le moi, en effet, n'agit pas sans un motif, un but d'action, auquel il rapporte les *moyens* qu'il emploie, et si plus tard nous affirmons qu'il y a hors de nous des *moyens* et des *fins,* ce n'est que parce que nous supposons les choses extérieures semblables au moi, dans leurs actions. — La conscience et ses données servent encore à la formation des idées d'*unité*, de *simplicité*, d'*identité :* ce sont là, en effet, les attributs propres de l'âme ou du moi. — L'idée de *durée* et de *temps* vient aussi de la conscience : notre durée est la seule qui nous soit immédiatement connue. Quand nous affirmons

d'un fait, d'une chose qu'ils durent, nous entendons dire qu'ils existent avec nous à tous les moments de notre durée. Nous les voyons durer, disons-nous, c'est-à-dire que nous-mêmes nous avons duré en les voyant. — Les idées de *différence*, de *nombre*, *d'espace*, toutes les idées rationnelles, en un mot, se forment ainsi insensiblement à l'occasion et sous l'influence des données de la conscience et des sens.

Voilà pourquoi le développement de la raison est moins précoce chez les enfants de la campagne que chez ceux de la ville, qui ont beaucoup plus de perceptions expérimentales. Voilà pourquoi encore les intelligences supérieures se révèlent de bonne heure à l'occasion des faits les plus ordinaires : « Pascal enfant, nous dit sa sœur, Mme Périer, voulait savoir la raison de toutes choses. » Toutefois, ce n'est que graduellement que la *raison* se développe en nous et on peut en suivre les progrès, depuis son éclosion dans l'esprit de l'enfant jusqu'à son entier épanouissement dans l'intelligence de l'homme mûr.

La *raison* présente diverses formes qui sont la *raison pure*, la *raison pratique*, le *bon sens*, le *goût* et le *génie*.

La *raison pure* ou théorique, comme dit Kant, c'est la raison en tant qu'elle s'exerce dans le domaine des idées et des vérités spéculatives et métaphysiques.

La *raison pratique*, comme dit encore Kant, c'est la raison en tant qu'elle distingue le bien du mal, nous dicte ce que nous avons à faire ou à éviter et juge de la valeur de nos actions et de celles de nos semblables : c'est la *conscience morale*, moins l'élément sensible de cette faculté, c'est-à-dire les sentiments moraux provoqués par nos propres actions et par celles de nos semblables.

Le *bon sens*, c'est la raison sous sa forme vulgaire, la raison nous dirigeant dans la pratique ordinaire de la vie. — C'est à tort qu'on a parfois confondu le *bon sens* et le *sens commun :* le bon sens, en effet, est une faculté et, à ce titre, il présente des degrés divers chez les individus, tandis que le *sens commun* n'admet aucun degré et n'est que l'ensemble des notions communes à tous les hommes et des vérités évidentes par elles-mêmes. « Qu'est-ce que le sens commun, dit Fénelon dans son *Traité de l'existence de Dieu ?* N'est-ce pas les premières notions que tous les hommes ont également des mêmes choses? Le sens

commun, qui est toujours et partout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que malgré soi on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fît pour se mettre dans un vrai doute ; ce sens qui est celui de tout homme, ce sens qui n'attend que d'être consulté, qui se montre au premier coup d'œil et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurdité de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? »

Le *goût* est une forme supérieure de la *raison*, ou plutôt une faculté complexe qui nous fait discerner et sentir les beautés et les défauts de la nature et de l'art. « Le *goût*, dit Voltaire, n'est que la suite d'un sens droit et le sentiment prompt d'un esprit bien fait. » « Le *goût*, dit Montesquieu, n'est que l'avantage de découvrir avec finesse et avec promptitude la mesure de plaisir que chaque chose doit donner aux hommes. »

Le *goût* n'est rien qu'un bon sens délicat,

a dit Marie-Joseph-Chénier. — Il y a donc comme deux éléments dans le *goût :* un élément intellectuel, le jugement, le discernement du beau et du laid, et un élément sensible, le sentiment esthétique : « Il faut de l'âme pour avoir du goût, » a dit Vauvenargues. Aussi la sûreté du jugement et la délicatesse du sentiment sont-elles les deux qualités essentielles du *goût,* qui, comme toutes les facultés humaines, est susceptible d'éducation et de culture chez les individus et même chez les peuples.

Le *génie* n'est que la raison portée à son plus haut degré de puissance et d'éclat :

« Le *génie* est la raison sublime,

a dit Marie-Joseph Chénier, et Ampère le fait consister dans la faculté d'apercevoir les rapports des choses. Tout le monde a vu tomber une pomme : seul, le génie de Newton songe à décomposer les éléments de ce phénomène et en tire la loi de la gravitation universelle.

Mais le *génie* n'est que le privilège de quelques rares esprits, tandis que les notions et les vérités premières que conçoit la *raison* forment, pour ainsi dire, le patrimoine commun du genre humain et présentent un caractère d'*impersonnalité* que certains philosophes ont semblé attribuer à la raison elle-même.

Ainsi Descartes affirme au commencement du *Discours de la méthode* que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, que la raison est naturellement égale entre tous les hommes ». — Fénelon dit encore plus clairement dans la 1re partie de son *Traité de l'existence de Dieu* : « A la vérité, ma raison est *en moi*, puisqu'il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver; mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin et que je consulte *n'est point à moi* et elle ne fait point partie de moi-même... C'est un maître qui est partout, et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. » — « La raison, dit Malebranche dans la *Recherche de la vérité*, la raison à laquelle tous les hommes participent est universelle. » — Victor Cousin semble aussi incliner fortement, dans plusieurs passages de ses œuvres philosophiques, vers la théorie de *l'impersonnalité* de la raison.

Cette théorie ne paraît pas soutenable. — La raison, en effet, est nécessairement personnelle; car elle est une faculté, et qui dit faculté, dit pouvoir de l'âme, ou plutôt l'âme elle-même, envisagée comme principe ou sujet de certains phénomènes. « Toutes les facultés de l'âme, dit excellemment Bossuet, ne sont au fond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses diverses opérations ». — La raison est tellement personnelle, que c'est elle qui, avec la conscience et la liberté, constitue essentiellement notre personnalité morale et nous distingue des animaux et des choses.

Ce qui est impersonnel, c'est la vérité, objet de la *raison*; et il est facile de comprendre que Fénelon, Malebranche et Cousin ont en vue cet objet et cette vérité, dans les pages éloquentes qu'ils consacrent à décrire la faculté supérieure de l'intelligence humaine. Du reste, ils nous en avertissent eux-mêmes. — « Voilà donc, dit Fénelon, deux raisons que je trouve en moi : l'une est *moi-même*; l'autre est *au-dessus de moi*. Celle qui est *moi* est très imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; enfin, elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'*autre* est commune à tous les hommes et supérieure à eux; elle est parfaite, éternelle, immuable,... incapable d'être jamais épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous

ceux qui la veulent ». — « Il ne faut pas, dit Cousin dans son traité *Du vrai, du beau et du bien,* il ne faut pas faire la raison de l'homme à ce point impersonnelle qu'elle prenne la place de la vérité, qui est son objet, et de Dieu qui est son principe. C'est la *vérité qui nous est absolument impersonnelle et non pas la raison.* La raison est dans l'homme, bien qu'elle vienne de Dieu. Par là elle est individuelle et finie, en même temps que sa racine est dans l'infini : elle est personnelle par son rapport à la personne où elle réside. »

La *raison* est donc en nous et à nous, si bien à nous qu'elle constitue le caractère essentiel et distinctif de l'homme, comme la plupart des philosophes l'ont reconnu en définissant l'homme « un animal raisonnable ». L'animal a des sens comme nous; comme nous, il a conscience de lui-même et de sa vie; mais ce qu'il n'a pas, c'est cette grande et noble faculté qui nous permet de sortir de la sphère du monde *sensible* pour nous jouer dans la sphère du mond *intelligible*, comme parle Platon. « *Inter hominem et belluam,* dit Cicéron au commencement du *De officiis, hoc maxime interest quod hæc tantum, quantum sensu movetur, ad id quod adest, quodque præsens est, se accommodat, paulùm admodùm sentiens præteritum atque futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt, earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat et rebus præsentibus adjungit atque annectit futuras, facile totius vitæ cursum videt* ».

Privilège exclusif de l'homme ici-bas, la raison nous fait *comprendre* et *penser* dans le vrai sens de ces mots, dans le sens que Pascal avait en vue quand il disait : « On peut bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête, mais non sans pensée »; ou bien encore : « L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant ». « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela et soi, et les corps rien! »

La *raison* encore nous rend *vraiment intelligents* (*intus legere*), en nous faisant pénétrer jusqu'au cœur des choses dont l'expérience n'atteint que la surface, que l'écorce, pour ainsi dire. — Supposez un esprit qui n'ait pas les idées rationnelles, l'idée d'être par exemple. Cet esprit ne pourra rien concevoir, rien

comprendre, rien affirmer; car on n'affirme, on ne comprend, on ne conçoit que l'être; un tel esprit ne serait pas vraiment intelligent. — Supposez encore un homme dépourvu des idées de bien et de mal : pour lui, il n'y aura aucune différence entre le parricide et le fils aimant et respectueux, aucune différence entre le brigand qui assassine sur les grands chemins et le héros qui meurt pour sa patrie : le vice et la vertu, l'honneur et l'infamie, tout sera égal à ses yeux. On a peine à comprendre une pareille intelligence, ou plutôt, hélas! on ne comprend que trop ce malheureux état; car la folie, qui est la perversion de la raison, nous montre à quel degré d'abjection et d'avilissement descend l'homme découronné de son auréole.

Enfin la plupart des philosophes ont dit que la *raison* est *divine*, qu'elle est *quelque chose de Dieu en nous*. — Socrate parlait sans cesse à ses disciples d'un démon familier, d'un dieu, θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον, tout en les avertissant par un sourire qu'il ne fallait pas chercher au ciel la lumière qui l'éclairait et que son Dieu, c'était sa conscience, son ferme et lumineux bon sens. — Platon nous dit dans le *Timée* qu'il y a en nous « un sens divin, un génie divin, un démon qui, par sa parenté céleste, nous élève au-dessus de ce monde et fait de l'homme un fruit du ciel plutôt que de la terre. » — Cicéron, dans le premier livre du *De legibus*, affirme que par la raison « nous avons une certaine parenté avec les dieux : *Agnatio nobis cum cœlestibus* ». — « *Ratio*, dit Sénèque, dans ses *Lettres à Lucilius*, *nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa* ». — Saint Thomas voit dans la raison « un reflet, une participation de la lumière divine : « *Refulgentia divinæ claritatis in nobis; ipsum naturale lumen rationis est quædam participatio divini luminis* ». — Bossuet nous dit, dans le quatrième chapitre de son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, que « les idées et les vérités éternelles que la raison nous révèle sont quelque chose de Dieu ou plutôt sont Dieu même. » — « Où est-elle, s'écrie Fénelon, cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente de moi? Où est-elle? N'est-elle pas le Dieu que je cherche » ? — « S'il est vrai, dit Malebranche, que la raison à laquelle tous les hommes participent est universelle; s'il est vrai qu'elle est infinie; s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire, il est certain qu'elle n'est point différente de

celle de Dieu même; car il n'y a qu'un être universel et infini qui renferme en soi-même une raison universelle et infinie ». — Certes, tant et de si beaux génies ne se sont pas trompés et il faut reconnaître dans la *raison* comme un rayon tombé du front de Dieu sur le front de l'homme, comme le sceau divin de notre ressemblance avec l'Infini : « *Signatum est super nos lumen vultùs tui, Domine* ». Il faut dire enfin avec Fénelon, qu'on ne se lasse pas de citer à propos d'une faculté dont il a donné une magnifique analyse, la meilleure qui ait été faite : « Il y a un soleil des esprits qui les éclaire tous, beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps..... La substance de l'œil de l'homme n'est point la lumière ; au contraire, l'œil emprunte à chaque moment la lumière des rayons du soleil; tout de même, mon esprit n'est pas la raison primitive, la vérité universelle et immuable; il est seulement l'organe par où passe cette lumière originale et qui en est éclairé ».

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 162. Qu'est-ce que la raison? Faire la part de l'expérience et de la raison dans l'acquisition de nos idées. (Alger, 1891.)

163. Qu'entend-on par raison? Quel est le rôle de cette faculté dans la formation et le développement de nos connaissances? (Sorbonne, 8 avril 1881.)

164. Des notions premières et de la raison. (Clermont, juillet 1890.)

165. Qu'est-ce que la raison, selon Aristote, selon Leibniz, selon Kant? Comparez leurs théories. (Sorbonne, juillet 1892.)

166. Un philosophe contemporain a dit : « A proprement parler, l'homme est un fou, comme le corps est malade par nature. La raison, comme la santé, n'est en nous qu'une réussite momentanée, un bel accident. — » Examiner et apprécier la doctrine contenue dans cette phrase en la rapprochant de ce passage du *Discours de la méthode*. « Pour la raison ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en chacun et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les *accidents* et non point entre les *formes* ou *natures* des individus d'une même espèce. » (Bordeaux, novembre 1830.)

167. Avons-nous quelque autre faculté de connaître que les sens et la conscience? (Sorbonne, 1887.)

168. Du génie et des causes par lesquelles on a tenté d'expliquer sa formation. (Bordeaux, 1886.)

169. Qu'est-ce que le goût, le talent, le génie? (Aix, 1890.)

170. Quelle est, en philosophie, l'autorité de ce qu'on appelle le sens commun? (Sorbonne, 1884.)

171. Qu'entend-on par sens commun? Montrer que, s'il est des choses parfaitement démontrées qui sont au-dessus du sens commun, rien ne saurait cependant lui être contraire.
(Sorbonne, 1869.)

172. Qu'appelait-on dans la philosophie du dix-septième siècle le *sensorium commune*, le sens commun? Quel est le rôle attribué à cette faculté par la philosophie contemporaine?
(Sorbonne, 1871.)

173. Comment comprenez-vous et dans quelle mesure admettez-vous ce mot de Descartes : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée? » (Sorbonne, 1889.)

XXIX.

Commenter cette parole de Pascal : « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête, mais non sans pensée » (1).
(Sorbonne, 29 mars 1882.)

Plan. — 1. Cette parole, qui se trouve au commencement des *Pensées*, indique le véritable principe des grandeurs de l'homme.

2. Elle est inspirée par le *Cogito, ergo sum* de Descartes.

3. Si l'homme est homme, il ne le doit ni à ses mains, ni à ses pieds.

4. Mais on ne peut le concevoir sans tête, comme l'affirment Descartes et Pascal; car la tête est l'organe indispensable de la pensée.

5. Les premiers éditeurs des *Pensées* avaient corrigé en ce sens cette parole de Pascal.

6. Néanmoins, Pascal a raison de dire que l'homme ne peut se concevoir sans pensée.

7. La pensée nous apparaît:

a) comme l'acte par excellence de l'intelligence, ou plutôt de la raison;

b) comme pénétrant jusqu'au cœur des choses;

c) — capable d'embrasser la nature entière;

d) — nous révélant nous-mêmes à nous-mêmes;

e) — faisant de l'homme la vivante image de Dieu et le roi de la Création.

Développement. — C'est au commencement des *Pensées* (Art. 1; § 2) que Pascal, après avoir montré l'homme suspendu

(1) Cette dissertation a paru dans l'*Instruction publique*.

entre deux infinis, l'infini de grandeur et l'infini de petitesse, l'homme perdu comme un point au sein de l'immensité de la nature, affirme qu'il est supérieur à elle parce qu'il a la pensée, principe véritable de toutes ses grandeurs. « Je puis bien, dit-il, concevoir un homme sans mains, pieds, tête; car ce n'est que l'expérience qui m'apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds. Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute. »

Ces paroles sont évidemment inspirées par le souvenir de Descartes, dont Pascal parle très peu, mais auquel il pensait beaucoup. L'auteur du *Discours de la Méthode*, en effet, dans la 4e partie de cet ouvrage, après avoir fait du « *Cogito, ergo sum*, je pense, donc je suis », le premier principe de sa philosophie, se demande ce qu'il est : « Il peut bien feindre, dit-il, qu'il n'a aucun corps; mais il ne peut feindre pour cela qu'il n'est pas; au contraire, de cela même qu'il pense, il suit très évidemment et très certainement qu'il est, au lieu que s'il cessait seulement de penser, encore que tout le reste fût, il n'aurait aucune raison de croire qu'il existe; il conclut de là qu'il est une substance dont toute l'essence et la nature n'est que de penser. » Pascal semble n'avoir fait que reproduire cette idée, avec le tour propre de son style et de son génie, en disant : « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête, mais non sans pensée. »

Ce ne sont, en effet, ni les pieds ni les mains qui constituent l'homme, et quelle que soit l'utilité de ces organes pour la vie pratique, chacun de nous comprend que, s'il est homme, il ne le doit ni à ses pieds, ni à ses mains. « L'animal, disait Socrate, qui aurait les pieds du bœuf et l'intelligence de l'homme, aurait les mêmes volontés que nous sans pouvoir les remplir. Accordez-lui les mains de l'homme et privez-le de l'intelligence, il n'en sera pas moins un animal ». (Xénophon, *Mémorables*). « L'homme, a dit aussi Aristote, n'est pas supérieur aux animaux, parce qu'il a une main; mais il a une main, parce qu'il est supérieur aux animaux. »

On peut donc le concevoir sans mains, sans pieds; mais peut-on aussi le concevoir sans *tête?* Descartes l'affirme bien dans un de ses écrits posthumes où nous lisons : « Il m'a été nécessaire, pour me considérer simplement tel que je me sais

être, de rejeter toutes ces parties ou tous ces membres qui constituent la machine humaine, c'est-à-dire qu'il a fallu que je me considérasse sans bras, sans jambes, sans tête, en un mot sans corps. » Pour Descartes, en effet, comme pour Platon, l'homme consiste avant tout dans l'âme, dans le moi pensant, considéré indépendamment du corps, dont l'union avec l'âme ne semble guère qu'accidentelle à ces philosophes. Mais c'est là se créer « un homme-esprit, un homme métaphysique et abstrait; » la saine philosophie voit dans l'homme « un animal raisonnable », comme l'a dit Aristote, un composé d'une âme et d'un corps, *aliquid compositum anima et corpore,* comme le pense saint Thomas, ou bien comme le dit Bossuet, dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* « une substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie. » Sans aller jusqu'à dire avec les matérialistes que le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile, on doit reconnaître que le cerveau est l'organe de la pensée et que l'homme, intelligence incarnée, ne peut pas véritablement se concevoir sans tête et sans cerveau.

Aussi les premiers éditeurs des *Pensées* de Pascal, ses amis de Port-Royal, avaient-ils adouci la parole que nous commentons en écrivant : « Je puis bien concevoir un homme sans mains, sans pieds, et je le concevrais même sans tête, si l'expérience ne m'apprenait que c'est par là qu'il pense. »

Quoi qu'il en soit de cette correction, Pascal n'a si hardiment formulé une idée toute cartésienne que pour mieux nous faire comprendre que la véritable grandeur de l'homme se tire entièrement de la pensée, qui lui est essentielle et sans laquelle on ne saurait le concevoir.

La pensée, en effet, est l'acte par excellence de l'intelligence ou plutôt de la raison, qui nous fait concevoir les rapports et les principes généraux et saisir le pourquoi et le comment des choses; de la raison, dans laquelle les philosophes ont vu la faculté maîtresse de l'homme, celle qui l'élève au-dessus de l'animal et lui permet de sortir de la sphère du monde sensible, comme dit Platon, pour se jouer dans la lumière du monde intelligible.

C'est par la pensée que l'homme pénètre jusqu'au cœur des choses, qu'il saisit « ce je ne sais quoi plus foncier » dont parle

Bossuet, et qui constitue leur nature et leur essence : penser (du latin *pensare*, peser), c'est apprécier toute chose à son prix, à sa valeur réelle.

C'est par la pensée que l'homme embrasse « la nature entière dans sa haute et pleine majesté et qu'il contemple toutes ces merveilles, dont les unes sont aussi étonnantes dans leur petitesse que les autres dans leur étendue. » (Pascal.)

C'est par la pensée qu'il se connaît lui-même. « La pensée est la pensée de la pensée : Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις », comme on l'a dit en appliquant à la pensée humaine ce qu'Aristote a dit de la pensée divine. « Si c'est être misérable, dit encore Pascal, que de se connaître misérable, c'est être grand que de connaître qu'on est misérable..... Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela et soi, et les corps, rien. » La Fontaine dit à son tour :

> De tous les animaux, enfants du Créateur,
> J'ai le don de penser et je sais que je pense.

C'est par la pensée enfin que l'homme est la vivante image de Dieu et le roi de la création. Pascal le savait, Pascal le sentait admirablement, lorsqu'avec tout l'orgueil de la pensée qui a conscience d'elle-même, avec toute la fierté du génie qui se sent mourir, mais qui sait qu'il meurt, il écrivait ces lignes éloquentes, les plus belles qui soient tombées de sa plume : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser, voilà le principe de la morale. »

Sujets donnés à l'examen du baccalauréat. — 174. — Commenter, à l'aide de Descartes, cette parole de Pascal : « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête, mais non sans pensée. » (Sorbonne, novembre 1885.)

175. — De la nature et des éléments de la pensée.
(Grenoble, juillet 1889.)

XXX.

Comment l'idée se distingue-t-elle de l'image? Y a-t-il idée sans image?

(Sorbonne, 15 juillet 1879.)

Plan. 1. Exemples d'*idées*.
2. Exemples d'*images*.
3. Définition de l'*image*.
4. Définition de l'*idée*.
5. L'*idée* se distingue de l'*image*,
   a) parce qu'elle a sa source dans la conscience et la raison, tandis que l'*image* vient des sens et de l'imagination reproductrice (Fénelon);
   b) parce que l'*idée* nous représente la nature des choses, ce que ne fait pas l'*image* (Bossuet);
   c) parce que l'*idée* a un domaine plus étendu que l'*image* (Bossuet);
   d) parce l'idée est *une* et l'*image multiple ;*
   e) parce que l'*idée* est fixe et l'*image* variable;
   f) parce que l'*image* ou la perception sensible s'applique immédiatement aux objets, tandis que l'*idée* ou le concept ne s'applique aux objets que par l'intermédiaire d'une image (Kant);
   g) parce que l'idée représente le nécessaire et l'universel, tandis que l'*image* est toujours particulière et individuelle (Bossuet);
   h) parce que les *images* sont communes à l'homme et à l'animal, tandis que les *idées* sont le propre de l'homme.
6. Malgré ces différences, l'*idée* et l'*image* se mêlent toujours ensemble. (Bossuet, Aristote.)
7. Il faut cependant reconnaître qu'*il y a idée sans image* dans les données de la conscience et de la raison.

Développement. — Je conçois le triangle comme une figure de trois côtés, l'homme comme un animal raisonnable, l'âme comme une substance simple et spirituelle, Dieu comme l'être nécessaire et infini : voilà des *idées*, dans le sens que les Scolastiques, Bossuet (1) et Port-Royal donnent à ce mot.

(1) Voir sa *Logique* : ch. III.

Je me représente tel triangle ou tel homme, telle vallée ou telle montagne, telle ville ou tel pays que j'ai déjà vus : voilà des *images*.

L'*image* est donc la représentation dans l'esprit d'une chose sensible et individuelle.

L'*idée*, elle, est la représentation d'une chose intellectuelle, ou, comme dit Bossuet, « ce qui représente la vérité de l'objet entendu ». Or, il y a deux sortes de choses intellectuelles : les choses *spirituelles* ou psychologiques, phénomènes et réalités de la vie intellectuelle et morale, sensations et sentiments, affections et passions, pensées et volitions; et les choses *abstraites et générales*, essence et existence, substance et mode, cause et effet, bien et mal, vrai et faux, beau et laid, genres et espèces, etc.

Il y a donc des différences réelles et profondes entre l'*idée* et l'*image*.

Ainsi d'abord, l'*idée* a sa source dans les conceptions de l'entendement ou de la raison et de la conscience, psychologique et morale, tandis que l'*image* est une donnée des sens et de l'imagination reproductrice, « de ce je ne sais quoi, comme dit Fénelon, qui est tour à tour toutes les choses que j'ai connues depuis que je suis au monde... Je connais tous les corps de l'univers qui ont frappé mes sens depuis un grand nombre d'années; j'en ai des *images* distinctes qui me les représentent, en sorte que je crois les voir, lors même qu'ils ne sont plus.... Je me rappelle les portraits de chaque personne en chaque âge de sa vie où je l'ai vue autrefois. La même personne repasse plusieurs fois dans ma tête : d'abord je la vois enfant, puis jeune et enfin âgée. Je place des rides sur le même visage où je vois d'un autre côté les grâces tendres de l'enfance; je joins ce qui n'est plus avec ce qui est encore, sans confondre ces extrémités. »

En second lieu, l'*idée* nous représente la vraie nature des choses, ce que l'*image* ne peut faire. Voilà ce que Bossuet a parfaitement mis en lumière dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* : « Il y a, par exemple, dit-il, grande différence entre imaginer le triangle et entendre le triangle (le concevoir, en avoir l'*idée*). Imaginer le triangle, c'est s'en représenter un d'une mesure déterminée; entendre le triangle, c'est en connaître la nature et savoir en général que c'est une figure à trois côtés. »

D'après Bossuet encore, l'*idée* a un domaine plus étendu que l'*image*. « Entendre s'étend beaucoup plus loin qu'imaginer. Car on ne peut imaginer que les choses corporelles et sensibles; au lieu que l'on peut entendre les choses tant corporelles que spirituelles, celles qui sont sensibles et celles qui ne le sont pas, par exemple Dieu et l'âme. » Encore faut-il remarquer avec Port-Royal que l'*image* ne peut pas nous représenter tous les objets sensibles : « Que si je veux penser à une figure de mille angles, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis m'imaginer les mille côtés de cette figure, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit. »

De plus, l'*idée* est *une*, c'est-à-dire que pour toute une espèce, pour toute une catégorie d'êtres ou de phénomènes, il n'y a qu'une idée unique; l'*image*, au contraire, est *multiple* et à chaque être, à chaque objet individuel correspond une image. Par exemple, l'idée de triangle est la même pour tous les triangles, à quelque espèce qu'ils appartiennent, tandis qu'il y a autant d'*images* différentes que de triangles.

L'*idée* est *fixe* et *commune à toutes les intelligences*; l'image, au contraire peut varier avec chaque intelligence : un aveugle de naissance et un homme qui jouit de la vue peuvent avoir la même idée de la lumière; les images qu'ils s'en font sont différentes.

D'après Kant, l'*image* ou la sensation dont elle dérive s'applique immédiatement aux objets, tandis que l'*idée* ou le concept, comme il dit, ne s'applique aux objets que par l'intermédiaire des images. Ainsi l'idée d'homme ne représente aucun objet réel, mais autant de perceptions particulières que je puis en avoir des hommes individuels. Les concepts ou idées sont donc, comme s'exprime Kant dans sa *Critique de la raison pure*, des représentations de représentations.

Enfin, l'*idée* nous représente le nécessaire et l'universel, ou, comme le dit Bossuet dans sa *Logique*, « la vérité de l'objet entendu, » tandis que l'*image* est nécessairement une représentation particulière et individuelle. — Voilà pourquoi les *images* sont communes à l'homme et à l'animal, qui conçoit comme

nous pendant le sommeil les choses qui ont frappé ses sens, au lieu que les *idées* sont le privilège exclusif de l'homme, qui seul est doué de raison, qui seul conçoit par cette noble et glorieuse faculté la nature et l'essence des choses, leur pourquoi et leur comment, leurs lois et leurs rapports.

Il y a donc des différences profondes entre l'*idée* et l'*image*, et il faut maintenir entre ces deux phénomènes la distinction consacrée par l'usage. Néanmoins, on peut dire, avec Bossuet, « qu'ils se mêlent toujours ensemble. L'entendement ne définit point le triangle ou le cercle que l'imagination ne s'en figure un. Il se mêle des *images* sensibles dans la considération des choses spirituelles, par exemple de Dieu et des âmes. » Aristote avait exprimé la même pensée en disant : « L'âme ne pense jamais sans images. » Et de fait, l'idée la plus abstraite s'incarne dans le mot, qui est déjà une forme sensible que nous imaginons, soit en parlant aux autres, soit en poursuivant en nous ce monologue qu'on appelle la parole intérieure et qui est notre mode de penser.

Mais si nous avons peine à penser sans image, il faut reconnaître qu'il peut y avoir et qu'il y a *idée sans image*. Quelle serait l'image du vrai, du beau, du bien, de l'être, du néant, de la cause et de l'effet, de toutes les notions premières en un mot? Quelle serait même l'image des faits psychologiques, plaisirs et douleurs, pensées et volitions? Rien ne saurait représenter ces choses, objet de la conscience pure, ou plutôt de l'idée pure, grandeur et gloire de l'homme, qui « n'est qu'un roseau », mais « un roseau pensant ».

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 176. Rapport de l'imagination et de l'entendement. Est-il vrai que l'homme ne pense jamais sans images? (Sorbonne, 1890.)

177. De la nature des idées. Peuvent-elles se ramener à des images ou à des mots? (Besançon, 1890.)

178. Comment se forment nos pensées? De quels éléments elles se composent? (Grenoble, 1891.)

179. Distinguer l'idée du jugement. Appliquer cette distinction à la définition des notions et des vérités premières (1). (Sorbonne, 1873.)

180. Des notions et des vérités premières. Quelles différences prin-

(1) Voir nos 160 *Développements*, p. 128.

cipales existent entre les unes et les autres? A combien d'idées fondamentales peut-on réduire les notions premières?

(Sorbonne, 1872.)

181. Quelle différence y a-t-il entre les notions et les vérités premières? Donnez des exemples des unes et des autres.

(Sorbonne, 1872.)

182. Classification des idées (1). (Sorbonne, 1875.)

LES PRINCIPES DIRECTEURS DE LA CONNAISSANCE.

XXXI.

Qu'appelle-t-on principes à priori? En donner des exemples dans les différentes sciences (2).

(Sorbonne, 10 août 1871; 15 novembre 1874.)

Plan. — 1° On appelle principes *à priori* les vérités premières qui tirent leur origine et leur certitude, non de l'expérience, mais de la raison. Exemples.

2° C'est Kant qui, le premier, a parlé des principes *à priori ;* on leur donne souvent d'autres noms : vérités éternelles, premières, principes directeurs de la connaissance, etc.

3° Ils présentent trois caractères essentiels et ils sont :

a) d'une évidence intuitive;
b) d'une universalité objective et subjective;
c) d'une nécessité à la fois subjective et objective.

4° Les principes *à priori* servent de fondement à toutes les sciences :

a) à la *logique*, qui repose sur le principe de contradiction, auquel Leibniz a ajouté le principe de la raison suffisante;
b) à la *métaphysique*, où l'on invoque le principe de substance et le principe de causalité ;
c) aux *mathématiques*, qui s'appuient sur le principe d'identité et sur l'axiome de l'égalité ou principe de déduction;
d) aux *sciences physiques et naturelles*, où l'on a recours au principe de la stabilité des lois de la nature, ou principe d'induction, et au principe de finalité;
e) aux *sciences morales*, qui ont pour fondement le principe de la distinction du bien et du mal, le principe du mérite et du démérite.

(1) Voir nos 160 *Développements*, p. 221.
(2) Ce devoir a paru dans l'*Instruction publique*.

5° Les principes *à priori* et les axiomes, qui en sont la monnaie courante, jouent dans la connaissance humaine un rôle considérable, comme l'ont montré Leibniz et Fénelon.

Développement. — On appelle principes *à priori* les vérités premières qui tirent leur origine et leur certitude, non pas de l'expérience, mais de la raison, et servent de fondement à toutes nos connaissances spéculatives et pratiques. — Tels sont le principe *de substance :* il n'y a pas de mode sans substance; le principe *de causalité :* il n'y a pas d'effet sans cause, ou plutôt tout ce qui commence d'exister a une cause; le principe d'*absolu :* le relatif suppose l'absolu; le fini, l'infini; l'imparfait, le parfait, etc.

C'est Kant qui, dans sa *Critique de la raison pure* (1781), a donné à ces vérités le nom de principes *à priori :* Bossuet les appelle « vérités éternelles »; Fénelon, « les premiers principes »; le P. Buffier, « les premières vérités »; les philosophes de l'école Écossaise, « les principes du sens commun »; les philosophes contemporains, « les principes de la raison ou les principes directeurs de la connaissance ».

Quelque nom qu'on leur donne, les principes *à priori*, au dire du P. Buffier et de la plupart des spiritualistes après lui, présentent trois caractères essentiels : évidence intuitive, universalité et nécessité.

Ils sont d'abord d'une *évidence intuitive*, immédiate, qui nous frappe sur-le-champ et à laquelle l'esprit ne saurait refuser son adhésion : « Les choses qu'on sait le mieux, dit Vauvenargues, sont celles qu'on n'a jamais apprises. » « Il est impossible, dit Fénelon dans son *Traité de l'existence de Dieu*, quelque effort que l'on fasse en son propre esprit, de parvenir à douter jamais sérieusement de ce que les idées (et les principes de la raison) nous représentent avec clarté. »

En second lieu, les principes *à priori* sont *universels*, — d'abord parce qu'ils s'appliquent à tous les individus, à tous les faits de la même espèce; car quand on affirme qu'il n'y a pas de mode sans substance, d'effet sans cause, cela est vrai de tous les modes, de tous les effets possibles et imaginables; — ensuite, parce qu'ils se trouvent chez tous les hommes, les mêmes dans tous les temps et dans tous les lieux : « Ce *sont eux*, peut-on dire avec Fénelon, qui font qu'un sauvage du

Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensées. Ce *sont eux* qui font que les géomètres chinois ont trouvé à peu près les mêmes vérités que les Européens... Ce *sont eux* qui donnent des pensées uniformes aux hommes les plus jaloux et les plus irréconciliables entre eux. »

En troisième lieu, les principes à *priori* sont *nécessaires*, éternels, absolus, — premièrement, parce qu'ils s'imposent à l'esprit d'une manière si invincible que ceux-là même qui les nient en théorie, comme Hegel, qui croit à l'identité des contraires, sont obligés de s'y soumettre dans la pratique; — secondement, parce que ce qu'ils nous représentent ne peut pas ne pas être ou être autrement : ainsi, il est impossible, absolument impossible qu'il y ait un effet sans cause, un mode sans substance. « Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse, dit encore Fénelon; qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les angles, il sera toujours également *vrai en soi* que la même chose ne peut pas tout ensemble être et n'être pas; qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite; que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus près d'un côté de la circonférence que de l'autre, etc. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités; mais enfin ces vérités n'en seraient pas moins *constantes en elles-mêmes*, quoique nul esprit ne les connût, comme les rayons du soleil n'en seraient pas moins véritables, quand même tous les hommes seraient aveugles et que personne n'aurait des yeux pour en être éclairé. » (*Traité de l'existence de Dieu* : 1re partie, ch. II).

Les principes *à priori*, qui constituent en quelque sorte le fond de notre faculté de connaître et de penser, servent aussi de fondement à toutes les sciences.

Ainsi la *logique*, science du vrai ou des lois de la pensée, repose sur le *principe de contradiction* : la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas; « τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, » comme disait Aristote; « impossibile est idem simul esse et non esse; idem de eodem, secundum idem, simul affirmare et negare, contradictio, » comme disaient les Scolastiques. — A ce prin-

cipe fondamental de la logique et par là même de toutes nos connaissances, Leibniz a cru nécessaire d'en ajouter un autre, qu'il appelle le *principe de la raison suffisante :* « Tout ce qui est a sa raison d'être; rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement. »

« En *métaphysique,* on a recours à deux autres principes qui, sans exclure ceux qui précèdent, y ajoutent d'autres vérités. Ce sont le *principe de substance :* il n'y a pas de mode sans substance; tout phénomène suppose une substance; toute existence, un être; et le *principe de causalité :* il n'y a pas d'effet sans cause; tout effet a une cause; ou, pour parler plus exactement, tout ce qui commence d'exister a une cause. » (Albert Le Roy.)

Les sciences *mathématiques*, qui ont pour objet les propriétés les plus générales des corps et qui comprennent l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, la trigonométrie, la mécanique, etc., s'appuient sur le *principe d'identité :* ce qui est, est; A = A, comme l'exprime Leibniz; et sur *l'axiome de l'égalité*, qu'on appelle souvent le *principe de déduction :* deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; deux quantités, dont l'une est égale à une troisième et l'autre non, ne sont pas égales entre elles; deux quantités égales peuvent être augmentées ou diminuées d'une même quantité sans cesser d'être égales.

Les sciences *physiques et naturelles,* physique, chimie, minéralogie, botanique, zoologie, physiologie, etc., qui ont pour objet le monde matériel ou des corps, reposent sur le principe de la *stabilité des lois de la nature* et sur le *principe de finalité*. Le premier se formule ainsi : Il y a des lois dans la nature; les mêmes causes placées dans les mêmes circonstances produisent les mêmes effets ; « effectuum generalium ejusdem naturæ eædem sunt causæ », comme disait Newton; les caractères essentiels des êtres sont universels et permanents, comme on dit en histoire naturelle. Le *principe de finalité* ou des causes finales s'exprime ainsi : Tout ce qui existe a une fin; rien n'est en vain dans la nature, « natura nihil facit frustra », comme dit Leibniz après les Scolastiques.

Enfin, les *sciences morales,* qui étudient les êtres moraux, c'est-à-dire les êtres doués d'intelligence et de liberté, et qui

sont les unes psychologiques, d'autres politiques et sociales, d'autres philologiques, d'autres historiques, les sciences morales ont pour fondement le principe *de la distinction du bien et du mal* : le bien est distinct du mal; le principe *du devoir* : il faut faire le bien et éviter le mal; et le principe du *mérite et du démérite* : il faut qu'il y ait une proportion rigoureuse entre le bonheur et le mérite, entre le démérite et le châtiment.

Tels sont les plus importants des principes *à priori*. Ils se développent en une série d'axiomes qui ne sont que les formes vulgaires et, comme on l'a dit, « la monnaie courante » des vérités premières. Les uns et les autres jouent dans la connaissance humaine un rôle si considérable qu'il est vrai de dire avec Leibniz « qu'ils entrent dans nos pensées, dont ils sont l'âme et la liaison, et qu'ils sont nécessaires pour penser, comme les muscles et les tendons pour marcher, quoi qu'on n'y pense point » (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*), et avec Fénelon « qu'ils sont comme les rayons de ce soleil des esprits qui les éclaire tous beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps. » (*Traité de l'existence de Dieu.*)

Sujets donnés aux examens du baccalauréat : — 183. — Qu'appelle-t-on principes *à priori?* (Sorbonne, 1873.)

184. — Qu'appelle-t-on jugement synthétique *à priori*, vérité première, axiome? Montrer comment se forment et se développent dans l'esprit les vérités premières. (Sorbonne, 1875).

185. — Expliquer cette pensée de Leibniz : « Que les principes entrent dans toutes nos pensées et qu'ils sont nécessaires pour penser, comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, quoiqu'on n'y pense point (1) ». (Sorbonne, 1877).

186. — Expliquer le sens de cette parole de Vauvenargues : « Les choses qu'on sait le mieux sont celles qu'on n'a jamais apprises ». (Clermont-Ferrand, 1882).

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *développements*, page 131.

XXXII.

Des principes de la raison. Que savez-vous et que pensez-vous de la manière dont l'empirisme contemporain en rend compte (1)?

(Sorbonne, 7 juillet 1887.)

Plan. 1. — Qu'appelle-t-on principes de la raison?

2. Divers noms que leur ont donnés Bossuet, Fénelon, le P. Buffier, Kant, etc.

3. Ils peuvent se diviser en trois classes :
   a) Principes de l'ordre logique et métaphysique ;
   b) Principes de l'ordre physique;
   c) Principes de l'ordre moral.

4. Ils présentent trois caractères essentiels :
   a) évidence intuitive (Vauvenargues);
   b) universalité (Fénelon);
   c) nécessité subjective et objective (Fénelon).

5. Si tous les philosophes en admettent l'existence, ils ne les expliquent pas de la même manière et l'empirisme contemporain a imaginé pour en rendre compte, la théorie de l'*association inséparable* et la théorie de l'*évolution*.

6. Exposé de la théorie de l'*association inséparable* de Stuart Mill.

7. Quelque ingénieuse qu'elle soit, elle est incapable de rendre compte des principes rationnels,
   a) parce qu'il y a des successions invariables où l'antécédent n'est nullement la cause du conséquent;
   b) parce que l'expérience et l'association ne sont pas *universelles* comme la loi de causalité et les autres principes rationnels;
   c) parce qu'elles ne peuvent engendrer qu'une *nécessité subjective* et nullement une nécessité *objective*, comme celle des principes rationnels;
   d) parce que des associations également inséparables n'engendrent pas la conviction de la même universalité, de la même nécessité;
   e) parce qu'enfin le bon sens proteste contre les conséquences de la doctrine associationniste.

8. C'est pour répondre aux difficultés auxquelles donne lieu l'*associationnisme* que Herbert Spencer a imaginé la *théorie de l'hérédité*, soutenue par les évolutionnistes.

(1) Voir Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton;* — Herbert Spencer. *Principes de psychologie.*

9. Exposé de cette théorie et de la manière dont elle explique la formation et la transmission des principes rationnels.
10. L'influence de l'hérédité, tout en étant incontestable, diminue à mesure qu'on s'élève dans l'ordre intellectuel et moral, et elle est incapable d'avoir transmis l'intelligence, alors que celle-ci ne faisait qu'éclore.
11. Il est absurde, d'ailleurs, de faire naître l'intelligence du néant de l'intelligence.
12. L'expérience des générations, enfin, est aussi incapable que l'expérience individuelle de rendre compte de l'universalité et de la nécessité des principes rationnels.
13. Il faut donc croire à l'existence d'une faculté supérieure à l'expérience et à l'association des idées.

Développement. — On appelle *principes de la raison* ces vérités premières qui nous dirigent soit dans nos connaissances spéculatives, soit dans notre conduite pratique, et qui nous viennent de cette faculté supérieure aux sens et à la conscience, qui nous fait saisir le pourquoi et le comment des choses, comprendre et penser au vrai sens de ces mots.

Bossuet appelle les *principes de la raison* « les vérités éternelles »; Fénelon, « les idées ou les premiers principes »; le Père Buffier, « les premières vérités »; les philosophes de l'école Écossaise, « les principes du sens commun »; Kant, « les jugements synthétiques *a priori* »; et les philosophes contemporains, « les principes directeurs de la connaissance ».

Ces principes peuvent se diviser en trois classes.

Il y a les principes de l'ordre *logique et métaphysique*, dont les plus importants sont le principe *d'identité :* ce qui est est; le principe *de contradiction :* la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas: « τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, » disait Aristote; le principe *de substance :* il n'y a pas de mode sans substance; le principe de *causalité :* il n'y a pas d'effet sans cause, ou plutôt, tout ce qui commence d'exister a une cause; le principe *de la raison suffisante* : rien n'existe sans raison suffisante; tout ce qui est a sa raison d'être; et le principe de *finalité :* tout ce qui arrive a une fin; l'ordre dans l'effet suppose l'intelligence dans la cause.

Il y a les principes de *l'ordre physique :* le principe *d'espace :* tout corps occupe un lieu dans l'espace; le principe de *durée :* tout événement s'accomplit dans le temps; le principe de *la sta-*

bilité des lois de la nature ou principe d'induction : il y a des lois dans la nature, les mêmes causes placées dans les mêmes circonstances produisent les mêmes effets ; « *effectuum generalium ejusdem naturæ eædem sunt causæ,* » comme dit Newton; les caratères essentiels des êtres sont universels et permanents.

Il y a enfin les principes de *l'ordre moral :* le principe de la distinction du bien et du mal : le bien est distinct du mal; le principe du devoir : il faut faire le bien et éviter le mal; le principe du mérite : le bien et le mérite ont droit à une récompense; le mal et le vice méritent un châtiment.

Au dire du Père Buffier, dans son *Traité des premières vérités,* et de tous les philosophes spiritualistes, les principes de la raison présentent trois caractères essentiels : *évidence intuitive, universalité* et *nécessité.*

Ils sont d'une *évidence intuitive*, immédiate, qui nous frappe sur-le-champ et à laquelle l'esprit ne saurait refuser son adhésion : « Les choses qu'on sait le mieux, dit Vauvenargues, sont celles qu'on n'a jamais apprises. » « Il est impossible, dit Fénelon, quelque effort que l'on fasse en son propre esprit, de parvenir à douter jamais sérieusement de ce que ces *idées* nous représentent avec clarté. »

En second lieu, les principes de la raison sont *universels,* — d'abord parce qu'ils s'appliquent à tous les individus, à tous les faits de la même espèce : quand on dit, par exemple, qu'il n'y a pas d'effet sans cause, cela est vrai de tous les effets possibles et imaginables; — en second lieu, parce qu'ils se trouvent chez tous les hommes, les mêmes dans tous les temps et tous les lieux : « Ce sont les *principes de la raison*, peut-on dire avec Fénelon, qui font qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensées. Ce sont eux qui font que les géomètres chinois ont trouvé à peu près les mêmes vérités que les Européens... Ce sont eux qui font qu'on juge au Japon comme en France que deux et deux font quatre... Ce sont eux qui font que les hommes pensent encore aujourd'hui sur divers points comme on pensait il y a quatre mille ans. Ce sont eux qui donnent des pensées uniformes aux hommes les plus jaloux et les plus irréconciliables entre eux. Ce sont eux par qui les hommes de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile et

qui les tiennent unis par certaines règles invariables qu'on nomme les premiers principes, malgré les variétés infinies d'opinions qui naissent en eux de leurs passions, de leurs distractions et de leurs caprices pour tous leurs autres jugements moins clairs. » (*Traité de l'existence de Dieu*; 1re *partie; ch.* 2).

En troisième lieu, les principes de la raison sont *nécessaires*, éternels, absolus, — premièrement, parce qu'ils s'imposent à l'esprit d'une manière invincible et que ceux-là même qui les nient en théorie, comme Hegel qui croit à l'identité des contraires, sont obligés de s'y soumettre à leur insu dans la pratique; — secondement, parce que ce qu'ils nous représentent ne peut pas ne pas être ou être autrement : ainsi la substance a été, est et sera toujours distincte du mode; ainsi il est impossible, absolument, métaphysiquement impossible qu'il y ait un effet sans cause, un mode sans substance. « Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse, dit Fénelon; qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les angles : *il sera toujours également vrai en soi* que la même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas; qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite; que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus près d'un côté de la circonférence que de l'autre, etc. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités; il pourrait même se faire qu'il n'y aurait ni univers, ni esprits capables de penser à ces vérités; mais enfin ces vérités n'en *seraient pas moins constantes en elles-mêmes,* quoique nul esprit ne les connût, comme les rayons du soleil n'en seraient pas moins véritables, quand même tous les hommes seraient aveugles et que personne n'aurait des yeux pour en être éclairé. »

Tous les philosophes admettent l'existence des principes rationnels et en reconnaissent l'importance dans la formation et le développement de la pensée; mais ils sont loin de s'entendre sur leur source et leur origine. Tandis que les rationalistes enseignent qu'ils dérivent de la raison, d'autres philosophes les considèrent comme résultant de l'expérience, et l'empirisme contemporain a imaginé, pour en rendre compte, deux théories célèbres : la théorie de *l'association inséparable* et la *théorie de l'hérédité* ou *théorie évolutionniste.*

La théorie de *l'association inséparable,* qui se trouvait en

germe dans les œuvres de David Hume et de Thomas Brown, a été exposée par Stuart Mill, Bain et les autres philosophes anglais de l'école associationniste. Elle consiste à dire que tous les principes soi-disant nécessaires et universels s'expliquent par une association d'idées inséparable, qui fait que nous ne pouvons concevoir isolément des notions que l'expérience nous présente toujours unies. « Certains faits succèdent, dit Stuart Mill, et, croyons-nous, succéderont toujours à d'autres faits; l'antécédent ou le groupe d'antécédents invariable et inconditionnel s'appelle la cause; le conséquent invariable s'appelle l'effet », et nous affirmons qu'il n'y a pas d'effet sans cause, parce que nous voyons qu'il en est toujours ainsi. La prétendue *universalité* des principes de la raison n'est donc que la généralité de l'expérience et leur *nécessité* que l'impuissance où nous sommes de concevoir isolé ce que l'expérience nous donne comme inséparablement associé. — Stuart Mill cite à l'appui de sa théorie de l'association le préjugé qui a régné si longtemps sur l'impossibilité des antipodes et de l'attraction à distance : on ne pouvait se représenter ni des hommes au-dessous de nous, la tête en bas et les pieds en l'air, ni des astres s'attirant à distance, parce que tout cela était contraire aux associations habituelles que nous devons à l'expérience.

Cette théorie est assurément la plus ingénieuse des théories empiriques sur l'origine des principes rationnels : on ne peut contester, en effet, que l'association des idées joue dans le monde intellectuel et moral le même rôle que l'attraction dans le monde physique. Toutefois, il ne faut pas se méprendre sur la véritable portée de cette loi primordiale de l'intelligence et croire qu'elle suffit pour rendre compte des principes de la raison.

On peut d'abord objecter à Stuart Mill ce que Thomas Reid disait à David Hume, qu'il y a des successions invariables dans lesquelles l'antécédent n'est nullement la cause du conséquent : le jour succède à la nuit, la jeunesse à l'enfance, la mort à la vie, et personne ne dit que la nuit soit la cause du jour, l'enfance de la jeunesse, la vie de la mort. Le principe de causalité ne se forme donc pas en nous uniquement parce que l'expérience nous a présenté l'effet et la cause inséparablement associés, mais parce que nous concevons clairement qu'il est im-

possible, formellement impossible qu'ils soient séparés et qu'il est nécessaire, absolument nécessaire, que tout effet ait une cause. La conception de cette *nécessité* a été directe, immédiate, contemporaine du premier acte intellectuel et rationnel; il en est de même de tous les autres principes premiers de la connaissance, dans lesquels il ne faut nullement voir le fruit de l'expérience et de l'association des idées.

Ni l'une ni l'autre ne nous fournit une association *universelle* de la cause et de l'effet, de l'antécédent et du conséquent. Combien d'effets dont nous ne connaissons pas la cause! Et cela parmi les phénomènes qui nous sont les plus familiers et qui importent le plus à nos intérêts! On peut dire même que les phénomènes dont les causes nous sont inconnues surpassent de beaucoup en nombre ceux dont les causes nous sont connues. Par exemple, qui peut dire les causes de la plupart des maladies épidémiques? L'étiologie est la partie la plus obscure de la médecine. En météorologie, nous ignorons les causes d'un très grand nombre de phénomènes. En physique, il est vrai, on en a expliqué beaucoup; mais ce n'est que depuis trois siècles : auparavant, les vraies causes étaient inconnues. En un mot, dit Helmotz : « Le nombre des cas où nous pouvons démontrer le rapport causal est bien peu considérable par rapport au nombre des cas où cette démonstration nous est impossible ». Et cependant nous affirmons invinciblement que tous les faits dont nous ignorons la cause en ont certainement une. La loi de causalité est donc plus large que l'expérience et elle nous apparaît au-dessus de toute explication phénoménale. On pourrait en dire autant de toutes les autres lois de la pensée, de tous les autres principes rationnels.

En supposant même l'expérience et l'association aussi générales que nos affirmations, il faudrait reconnaître qu'elles engendrent une nécessité *subjective*, une habitude invincible pour notre esprit; mais comment, par une simple habitude de notre esprit, pourrions-nous imposer une loi aux choses? Comment pourrions-nous dire que ce qui est une nécessité pour nous en est une aussi pour les autres? De ce que l'habitude que j'ai prise de faire une promenade est devenue pour moi une nécessité, il ne s'ensuit nullement que mes semblables soient absolument obligés de m'imiter. Nous distinguons donc la néces-

sité *subjective* engendrée par nos associations d'idées et la nécessité *objective,* qui nous apparaît comme le propre des principes rationnels : ce qui est vrai pour nous l'est absolument pour tout le monde.

Ce qui prouve le mieux que l'association des idées ne peut aucunement expliquer les principes universels et nécessaires, c'est que des associations également inséparables n'engendrent pas la conviction de la même nécessité, de la même universalité : ainsi, nous avons toujours vu le soleil se lever à l'orient et se coucher à l'occident, comme nous avons toujours vu le tout plus grand que ses parties; l'universalité de l'expérience est la même dans les deux cas. Et pourtant, au lieu que nous affirmons invinciblement que toujours et partout le tout est et sera plus grand que la partie, nous concevons très-bien que le soleil pourrait cesser de se lever à l'orient et de se coucher à l'occident, par le seul effet de la volonté du législateur des mondes : preuve incontestable que l'universalité et la nécessité des principes rationnels ne viennent pas de l'expérience et de l'association des idées. « Quelque nombre d'expériences qu'on ait, dit Leibniz, d'une vérité universelle, on ne saurait s'en assurer pour toujours par l'induction sans en connaître la nécessité par la raison. »

D'ailleurs, s'il fallait en croire les partisans de la théorie de l'association inséparable, les principes de la raison n'auraient aucune valeur objective, aucune certitude absolue. D'après Stuart Mill, il peut y avoir un monde où les faits ne soient pas soumis à des lois, où les effets n'aient pas de cause, où la morale et la géométrie soient tout autres qu'ici-bas. Des assertions si étranges nous éclairent suffisamment sur la valeur du système dont elles sont le corollaire : le bon sens proteste énergiquement contre elles.

C'est pour répondre aux difficultés auxquelles donne lieu l'associationnisme ou l'*empirisme individualiste* que M. Herbert Spencer, le grand philosophe anglais contemporain, lui a substitué l'*empirisme collectif* ou la *théorie de l'hérédité,* soutenue par Lewes, Murphy, et tous les partisans de l'évolutionnisme : elle consiste à dire que les principes de la raison sont le résultat, non de l'expérience individuelle, mais des expériences accumulées des générations, se transmettant de siècle en siè-

cle comme des associations et des *habitudes héréditaires*.

L'esprit, qui était à peine en germe chez les premiers hommes, s'est fortifié peu à peu et ses progrès ne se sont pas interrompus à la mort des individus : ils se sont continués avec leurs descendants. Ce n'est donc pas un seul homme qui a formé les principes rationnels ; c'est la suite des générations humaines, qui y ont contribué chacune pour leur part et ont transmis aux générations suivantes le fruit de leur travail. — L'enfant, en venant au monde, reçoit donc de ses parents, non seulement la vie, mais encore une constitution intellectuelle lentement élaborée. Il hérite des habitudes acquises, des prédispositions qui sont en réalité ce que Kant appelle les *formes* de la sensibilité, les *catégories* de l'entendement, les *idées* de la raison pure, ce que les philosophes contemporains appellent les principes de la raison ou les principes directeurs de la connaissance. « Il y a un instinct mental et rationnel, comme il y a un instinct organique et physique. Cet instinct se produit dans le temps, comme les autres instincts, par l'association et l'habitude. » (*Janet*).

Cette théorie, « engageante et hardie », est la généralisation d'un fait incontestable, à savoir que les qualités intellectuelles et morales peuvent se transmettre avec le sang et le tempérament. — Seulement, l'influence de l'hérédité n'est bien déterminée ni dans ses effets ni dans sa portée : elle reste en apparence irrégulière, pleine d'exceptions et de caprices, et, malgré des travaux ingénieux, ceux de M. Ribot en particulier, nul n'est parvenu à établir quelque loi générale, régissant cette classe de phénomènes. — Tout ce que l'expérience permet d'affirmer, c'est qu'à mesure qu'on s'éloigne de l'ordre physiologique pour s'élever dans l'ordre intellectuel et moral, l'hérédité semble moins puissante et moins efficace : les grandes facultés humaines, l'imagination, le goût, le génie, ne se transmettent pas et on ne voit guère les grands hommes revivre dans leurs descendants. L'hérédité intellectuelle est peut-être négative, surtout chez les philosophes. S'il en est ainsi, aujourd'hui que la nature humaine a toute sa force et toute son énergie, n'est-il pas téméraire d'affirmer qu'il en a été autrement à l'origine, quand cette même nature était en voie de formation ? L'intelligence arrivée à son plein épanouissement ne se transmet pas par l'hé-

rédité : comment aurait-elle pu se transmettre, alors qu'elle ne faisait qu'éclore dans le cerveau de générations bien inférieures à celles que nous connaissons?

De plus, n'est-ce pas une étrange hardiesse que de supposer, d'imaginer que l'esprit et l'intelligence sont sortis d'une orgaganisation où ils n'étaient nullement en germe et ont été produits, en définitive, par des prédispositions du système nerveux? Outre qu'il y a là un abus de l'hypothèse, puisque aucun témoignage ne nous apprend rien de cette croissance progressive de l'intelligence, il semble contraire à la raison de rêver une genèse de l'esprit en posant comme principe le néant même de l'esprit. (*Charles.*)

D'ailleurs, la théorie de l'hérédité, qui substitue à l'empirisme individuel une sorte d'empirisme collectif, ne répond pas aux difficultés qu'on a élevées contre l'expérience en tant que cause génératrice des principes directeurs de la connaissance humaine. Si, en effet, l'expérience individuelle ne peut saisir le nécessaire et l'universel là où ils ne sont pas, dans les données particulières, contingentes et relatives des sens extérieurs et de la conscience, l'expérience des générations ne pourra faire ni plus ni mieux. Quelque suite de siècles que l'on accumule, il y aura toujours le même intervalle, le même abîme entre le fini et l'infini, et cet abîme, cet intervalle sera toujours infranchissable aux facultés expérimentales. Si donc les premiers hommes avaient été dépourvus des principes de la raison, jamais leurs descendants n'auraient pu se les former avec l'expérience et par l'expérience; les évolutions, les progrès dont on parle eussent été absolument impossibles, puisque les idées et les vérités de la raison sont les conditions mêmes de toute pensée et de tout progrès.

Il faut donc croire à l'existence d'une faculté supérieure à l'expérience et àl'association des idées et qui, à l'occasion des données expérimentales, s'élève à la conception du nécessaire et de l'absolu, associe inséparablement l'effet à la cause, le mode à la substance, les moyens à la fin, et arrive peu à peu à concevoir et à formuler les principes premiers de la connaissance dans leur abstraite généralité.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 187. Principes rationnels. Leur usage dans les différentes sciences et en métaphysique. (Dijon, 1890.)

188. De l'origine des principes rationnels. Importance de ce problème et des solutions diverses qu'on en a proposées. (Dijon, 1889.)
189. Peut-on expliquer par l'association des idées ce que les philosophes rationalistes appellent les principes premiers? (Lille, 1891.)
190. Les idées nécessaires et universelles peuvent-elles s'expliquer pour l'association des idées (1)? (Sorbonne, 26 juillet 1886).
191. La théorie de l'évolution rend-elle suffisamment compte de ce qu'on appelle les principes innés de la connaissance?
(Sorbonne, 10 juillet 1884.)

XXXIII.

Quels sont dans l'intelligence les idées et les principes irréductibles à l'expérience? Quelle en est la portée légitime? Est-il vrai que ces principes ne représentent que des lois formelles de la pensée, des conditions à la fois subjectives et nécessaires, nécessaires parce qu'elles sont subjectives?
(Sorbonne, juillet 1877.)

Plan. — 1. Les idées et les principes irréductibles à l'expérience, ce sont les notions et les vérités premières.

2. On peut les diviser en trois grandes classes :
a) notions et vérités premières de *l'ordre logique et métaphysique ;*
b) notions et vérités premières de *l'ordre physique* ;
c) notions et vérités premières de *l'ordre moral.*

3. Quoi qu'en aient dit les empiriques anciens et modernes, ces idées et ces principes sont irréductibles à l'expérience, dont ils ne peuvent venir,
a) ni directement par la perception ;
b) ni indirectement par le travail de l'esprit s'exerçant sur les perceptions expérimentales.

4. Ils viennent d'une faculté supérieure à l'expérience et ont une portée, une valeur à la fois subjective et objective.

5. Mais Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, soutient que les concepts et les principes *à priori* ne sont que des *formes* de la sensibilité, de l'entendement et de la raison pure, et n'ont qu'une valeur purement *subjective.*

6. C'est là une erreur condamnée par la raison philosophique, qui nous dit :

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 145.

a) que les formes à *priori*, dont parle Kant, sont indéfinissables et chimériques;

b) que, si les principes à *priori* étaient des lois nécessaires, ils s'appliqueraient indifféremment à tous les objets, ce qui n'a jamais lieu;

c) que, d'ailleurs, le sens commun et l'expérience protestent contre l'idéalisme transcendental ou le subjectivisme de Kant et nous forcent à croire avec Fénelon à la certitude objective des notions et des vérités premières.

Développement. — Les idées et les principes de l'intelligence irréductibles à l'expérience sont les *notions* et les *vérités premières*, les concepts et les principes *à priori*, comme les appelle Kant.

On peut les diviser en trois grandes classes : notions et vérités premières de l'ordre *logique et métaphysique;* notions et vérités premières de l'ordre *physique;* notions et vérités premières de l'ordre *moral*.

Les notions premières de l'ordre *logique et métaphysique* sont les idées d'être et de néant, de possibilité et d'impossibilité, d'essence et d'existence, de substance et de mode, de cause et d'effet, de fin, de moyen et d'ordre, d'unité et de nombre, de simplicité et de composition, d'identité, de distinction et de diversité, de puissance, de mouvement et d'acte, de vrai et de faux, de beau et de laid, de contingent et de nécessaire, de relatif et d'absolu, de parfait et d'imparfait, de fini et d'infini. — Le vérités premières du même ordre sont : le principe *d'identité* : ce qui est est; le principe de *contradiction* : la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas; τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αυτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, comme dit Aristote; le principe de *l'alternative* ou de *l'exclusion du milieu :* une chose est ou n'est pas; il n'y a pas de milieu; l'axiome de l'égalité ou le principe *de déduction :* deux idées qui conviennent à une troisième se conviennent entre elles; deux idées, dont l'une convient à une troisième et l'autre non, ne se conviennent pas entre elles; le principe de *substance :* il n'y a pas de mode sans substance; le principe de *causalité :* il n'y a pas d'effet sans cause, ou plutôt : tout ce qui commence d'exister a une cause; le principe *de la raison suffisante :* tout ce qui est a sa raison d'être; le principe *de finalité :*

tout ce qui arrive a une fin; tout ensemble de moyens ordonnés pour atteindre une fin suppose un ordonnateur intelligent, etc., etc.

Les notions premières de l'ordre *physique* sont les idées de matière, de corps et de propriétés des corps, de phénomènes et de lois, de force et de mouvement, de grandeur et de quantité, de temps et d'espace. — Les vérités premières du même ordre sont le principe de *la stabilité des lois de la nature* ou principe d'induction : il y a des lois dans la nature; les mêmes causes placées dans les mêmes circonstances produisent les mêmes effets; « *effectuum generalium ejusdem naturæ eædem sunt causæ*, » comme disait Newton ; les caractères essentiels des êtres sont universels et permanents; le principe *d'espace :* tout corps occupe un lieu, une place dans l'espace; et le principe *de durée :* tout événement a lieu dans le temps.

Les notions premières de l'ordre *moral* sont les idées d'âme et d'esprit, de moi et de non-moi, de bien et de mal, de juste et d'injuste, d'honnête et de déshonnête, de liberté et de responsabilité, de devoir et de droit, de mérite et de démérite, de vice et de vertu, de châtiment et de récompense. — Les vérités premières du même ordre sont : le principe de la *distinction du bien et du mal :* le bien est essentiellement distinct du mal; le principe *du devoir :* il faut faire le bien et éviter le mal; le principe *du mérite et du démérite :* il faut qu'il y ait une proportion rigoureuse, absolue, entre le mérite et la récompense, le démérite et le châtiment.

Toutes ces idées et tous ces principes sont irréductibles à *l'expérience*, et ni les sens extérieurs ni la conscience ne sauraient nous les donner, quoi qu'en aient dit les empiriques anciens et modernes, les ioniens et les atomistes, Leucippe et Démocrite, Épicure et Lucrèce, Zénon et les stoïciens, Hobbes et Gassendi, Locke et Condillac, David Hume et Thomas Brown, Auguste Comte et les positivistes, Stuart Mill et les associationnistes, Herbert Spencer et les évolutionnistes.

L'expérience, en effet, ne peut s'élever à la conception des notions et des vérités premières, ni *directement* par la perception, ni *indirectement* par le travail de l'esprit s'exerçant sur les perceptions expérimentales. — Les données de la conscience et des sens sont toujours relatives, particulières, contin-

gentes; elles ne nous représentent que ce qui est ou ce qui a été, et ne nous font connaître que ce qui se passe dans tel lieu, dans tel temps, dans tel cas déterminé, à tel ou tel moment de notre vie intellectuelle et morale. Les notions et les vérités premières, au contraire, nous représentent non seulement ce qui est, mais encore ce qui doit être, ce qui convient à tous les temps, à tous les lieux, à tous les objets, et dont le contraire est absolument impossible : elles sont, en un mot, nécessaires, universelles et absolues, et, à ce titre, elles ne sauraient venir *directement* de l'expérience, dont les données ont des caractères tout opposés. — Elles n'en peuvent pas non plus venir *indirectement ;* car l'intelligence aura beau élaborer, transformer les données de l'expérience : jamais elle n'en fera sortir ce qu'elles ne contiennent pas; jamais elle ne tirera le plus du moins, le nécessaire du contingent, l'absolu du relatif, l'universel du particulier : « Votre esprit, disait Malebranche aux sensualistes, est un merveilleux ouvrier : il sait tirer l'infini du fini ! Je ne sais si c'est ainsi que vous l'avez appris; je crois que vous ne l'avez jamais bien compris. » (*Entretiens sur la métaphysique.*)

Il faut donc reconnaître que les notions et les vérités premières viennent d'une faculté supérieure à *l'expérience :* cette faculté, c'est la raison, qui nous fait comprendre et penser, au vrai sens de ces mots; la raison, qui saisit le pourquoi et le comment des choses; la raison, qui conçoit les idées d'être, de substance, de cause, de fin, et les principes, les vérités qui s'y rapportent, à l'occasion des perceptions et des données expérimentales. Les idées et les principes fondamentaux de l'intelligence sont ainsi le résultat de l'activité de l'esprit et ont une valeur à la fois *subjective* et *objective : subjective*, parce qu'ils sont les lois mêmes de la connaissance, d'après lesquelles nous pensons tout ce que nous pensons; *objective,* parce qu'ils nous représentent les caractères essentiels des êtres, « ce je ne sais quoi plus foncier » dont parle Bossuet et qui est la nature et la substance des choses.

Telle n'est pas la doctrine de Kant. L'auteur de la *Critique de la raison pure* admet qu'il y a dans la connaissance des éléments que l'expérience n'a pu y faire entrer; mais il croit qu'ils ne sont pas de provenance étrangère et que l'esprit lui-

même les introduit dans l'acte intellectuel ; ces concepts et ces principes lui apparaissent comme des *lois formelles* de la connaissance et de la pensée, dont l'expérience ne fournit que la *matière*. — Ainsi, d'après Kant, les idées de temps et d'espace sont les *formes* de la sensibilité, c'est-à-dire des sens et de la conscience ; et l'esprit obéit à une invincible nécessité, en concevant tous les objets extérieurs comme occupant un lieu dans l'espace, et tous les phénomènes du moi comme s'accomplissant dans le temps (1). — Ainsi encore les concepts ou catégories relatives à la quantité, à la qualité, à la relation, à la modalité, sont les *formes* de l'entendement (2) et président à tous ses actes, parce qu'ils sont inhérents à sa constitution et qu'il est fait pour envisager les choses de cette manière. — Ainsi enfin, les idées du moi, du non-moi et de l'absolu sont les *formes* de la raison pure (3), qui ramène invinciblement à cette trilogie nécessaire toutes les connaissances obtenues par l'activité intellectuelle. — *Formes* de la sensibilité, *catégories* de l'entendement, *idées* de la raison pure, sont des concepts *à priori*, c'est-à-dire indépendants de l'expérience : ils n'ont qu'une valeur purement *subjective* et ne correspondent à aucune réalité hors de l'esprit; du moins, pour s'assurer qu'ils ont un objet réel, il faudrait sortir de la région des *phénomènes*, ou des choses telles qu'elles nous apparaissent, pour passer dans celle des *noumènes* ou choses en soi, qui sont pour nous inaccessibles et inconnaissables. Ainsi donc la raison pure se représente toutes choses d'après des lois qui ne sont nécessaires que pour nous et pour notre esprit, constitué comme il l'est; si cette constitution intellectuelle venait à changer ou avait été tout autre, tout autre aussi serait notre manière de penser et de concevoir les choses. L'esprit humain se repaît, pour ainsi dire, de sa propre substance ; il croit recevoir des choses ce qu'il leur impose; il croit rapporter des objets de la connaissance ce qu'il y a importé. Dogmatisme et scepticisme sont également illusoires; il faut s'en tenir, en métaphysique du moins, au subjectivisme.

(1) *Esthétique transcendantale.*
(2) *Analytique transcendantale.*
(3) *Dialectique transcendantale.*

Cette théorie kantienne, quelque originale et profonde qu'elle soit, doit être rejetée par la saine philosophie.

Quel est, en effet, le mode d'existence de ces formes constitutives de la pensée que Kant et l'école criticiste considèrent comme existant *à priori* et comme unies à l'intelligence, avant que l'expérience leur ait fourni une matière à laquelle elles puissent s'appliquer? Qu'est-ce que l'unité envisagée indépendamment de tout objet un, la causalité considérée indépendamment de phénomènes en relation? On a beau dire que ce sont des lois : les lois ne sont rien indépendamment des faits dont elles expriment la manière d'être constante et permanente. Ces formes pures, que Kant combine avec une matière indéterminée, sont indéfinissables et chimériques, et il ne faut voir en elles que des abstractions réalisées.

En second lieu, si les concepts et les principes *à priori* étaient des lois nécessaires de la pensée, ils devraient s'appliquer indifféremment à tous les objets. Pourquoi n'en est-il pas ainsi? Pourquoi toute succession ne nous apparaît-elle pas comme un cas de causalité? Pourquoi disons-nous que tels objets sont semblables et non pas tels autres? A moins d'admettre que l'application des catégories et des formes de l'entendement se fait au hasard, il faut reconnaître qu'il y a des raisons tirées des objets mêmes qui motivent l'application des catégories. Or, que peuvent être ces raisons, sinon la réalité même des rapports que nous affirmons? Et si l'esprit est capable de connaître ce rapport, à quoi bon la catégorie et son application? « En supposant, dit Garnier dans son *Traité des facultés de l'âme*, que les idées d'unité, de pluralité, de totalité, etc., fussent des conceptions *à priori*, à quel signe reconnaîtrait-on que l'unité conviendrait à tel objet, la pluralité à tel autre, etc.? S'il y avait dans l'objet de l'expérience quelque signe qu'il fût un ou plusieurs, on n'aurait pas besoin de lui appliquer une conception *à priori*; et s'il manquait de ce signe, comment ne brouillerait-on pas toutes les applications? »

En troisième lieu, faire des notions et des vérités premières des formes purement subjectives de la pensée, c'est être en contradiction avec le sens commun et l'expérience. Le sens commun, en effet, nous dit que les substances et les causes auxquelles nous croyons et dont nous affirmons l'existence

existent véritablement. L'expérience, de son côté, nous montre tous les jours qu'il y a harmonie parfaite entre les conceptions de l'entendement et la nature des êtres. « Notre pensée n'impose aucune nécessité aux choses; mais la nécessité qui est dans les choses s'impose à notre pensée. » Les notions et les vérités premières ne sont donc pas nécessaires seulement d'une nécessité *subjective;* elles le sont aussi d'une nécessité *objective;* car elles nous apparaissent comme éternelles, immuables et absolues : or, une vérité éternelle est une vérité qui existe avant nous et par conséquent hors de nous; une vérité immuable et absolue est une vérité qui ne dépend aucunement de notre constitution intellectuelle. Que les lois de l'intelligence changent tant qu'on voudra : les vérités nécessaires demeureront toujours les mêmes. Comme l'a très bien dit Fénelon, réfutant à l'avance l'idéalisme transcendantal de Kant : « Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse; qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les angles : il *sera toujours également vrai en soi* que la même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas; qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite; que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus près d'un côté de la circonférence que de l'autre, etc. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités; il pourrait même se faire qu'il n'y aurait ni univers ni esprits capables de penser à ces vérités; mais enfin ces vérités n'en *seraient pas moins constantes en elles-mêmes*, quoique nul esprit ne les connût, comme les rayons du soleil n'en seraient pas moins véritables, quand même tous les hommes seraient aveugles et que nul n'aurait des yeux pour en être éclairé. » (*Traité de l'existence de Dieu*).

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. 192. — Y a-t-il des principes synthétiques *à priori* ?

(Sorbonne, novembre 1889.)

193. Y a-t-il des idées innées?

(Aix, novembre, 1892.)

194. L'idée du moi; en indiquer l'origine et les caractères.

(Aix, novembre 1892.)

195. Qu'est-ce que le principe de contradiction? Quelle en est l'origine? Quelles en sont les applications?

(Paris, octobre-novembre 1892.)

FACULTÉS DE CONSERVATION ET DE COMBINAISON DE LA CONNAISSANCE.

DE LA MÉMOIRE.

XLII.

Conditions du souvenir; éléments dont il se compose. Hypothèses par lesquelles les philosophes ont cherché à expliquer la conservation et le rappel de la connaissance, ainsi que les défaillances et les anomalies de la mémoire (1).

(Faculté de Poitiers, novembre 1885.)

Plan. 1. Exemple de souvenir; définition du souvenir.

2. Les *conditions* du souvenir sont
   a) les unes *psychologiques*, la conservation ou la rétention des connaissances acquises et l'association des idées;
   b) d'autres *métaphysiques*, la notion de durée et de passé et le sentiment de notre identité personnelle;
   c) d'autres enfin *physiologiques*, la persistance des impressions faites dans le cerveau, diversement expliquée par Descartes, Malebranche, Bossuet et par les physiologistes contemporains Moleschott, de Luys, etc.

3. Les *éléments* du souvenir sont :
   a) la reproduction des faits de conscience antérieurs;
   b) leur reconnaissance;
   c) leur localisation dans le passé.

4. Les *hypothèses* par lesquelles on explique la conservation et le rappel de la connaissance sont :
   a) la survivance à l'état absolument inconscient de faits qui ont été faits de conscience et qui peuvent le redevenir;
   b) leur survivance à l'état de moindre conscience ou de conscience sourde;
   c) l'habitude contractée par l'intelligence de penser de nouveau ce qu'elle a déjà pensé.

5. Les *défaillances* de la mémoire dans la vieillesse s'expliquent par l'affaiblissement des fibres et des cellules cérébrales.

6. Les *anomalies* de la mémoire, ou les cas d'amnésie et d'hypermnésie, s'expliquent les premiers par une paralysie partielle ou totale

(1) Voir Thomas Reid, *Essai sur les facultés intellectuelles ;* — Gratacap, *Théorie de la mémoire ;* — Ribot, *les Maladies de la mémoire.*

des fibres et des cellules cérébrales, les seconds par une surexcitation de ces fibres et de ces cellules.

7. Le cerveau est donc l'organe du souvenir sans en être le principe.

Développement. — Je me rappelle en ce moment la bataille d'Actium, qui décida des destinées de Rome et du monde : voilà un *souvenir,* un acte de mémoire complet, la reproduction et la reconnaissance d'une connaissance antérieure.

N'est-il pas vrai qu'il n'aurait pas pu se produire, si je n'avais pas retenu, conservé d'une certaine façon l'idée, la connaissance que j'ai eue dans un passé plus ou moins lointain de la bataille en question? La *conservation* ou la *rétention des idées,* des connaissances acquises, est donc la première condition psychologique du souvenir.

N'est-il pas vrai encore que, si je me rappelle le triomphe d'Auguste sur Antoine, ce n'est que parce que ce souvenir a été excité, provoqué, en quelque sorte, par des idées ou des faits qui s'y rapportent plus ou moins? Ainsi en est-il de tous les souvenirs : « Mettez-moi sur la voie », disons-nous, quand nous voulons qu'on nous aide à retrouver quelque chose qui ne nous revient pas en mémoire. Lorsqu'un mot nous échappe, nous en prononçons successivement plusieurs, espérant que le hasard nous en fera trouver un qui, plus semblable que les autres à celui que nous cherchons, nous y amènera naturellement. L'*association des idées* est donc, comme la conservation des connaissances, une condition psychologique du souvenir.

Ces conditions *psychologiques* ne sont pas les seules; il en est d'autres de métaphysiques qu'on ramène à deux : la notion de *durée* et de passé, et le sentiment de notre *identité* personnelle ou de la permanence du moi. — 1° Quand je me souviens de la bataille d'Actium, quand je reconnais l'idée que j'en ai déjà eue, il est évident que j'ai une certaine notion du temps écoulé depuis que cette idée s'est manifestée à moi pour la première fois : je distingue nettement le passé du présent, sans quoi je ne croirais pas avoir déjà eu la même idée; il y aurait perception et non pas souvenir. « La mémoire, dit Aristote, ne s'applique pas au présent... Il n'y a que perception pour le présent, espérance pour l'avenir, et mémoire pour le passé. » — 2° Ce n'est pas tout : pour que je puisse me rappeler la

bataille d'Actium, il faut que j'aie l'idée de mon identité personnelle, de ma durée successive et non interrompue; s'il y avait eu en moi deux ou plusieurs personnes, deux ou plusieurs âmes, il serait impossible à l'une de reproduire les idées de l'autre; l'intelligence d'aujourd'hui n'étant pas celle d'hier, connaîtrait, mais ne reconnaîtrait pas, percevrait, mais ne se souviendrait pas : pour se souvenir, il faut avoir duré identique à soi-même.

Enfin, le souvenir implique des conditions *physiologiques* ou cérébrales, qui ont été indiquées par les philosophes de tous les temps. Les spiritualistes les plus déterminés du dix-septième siècle, Descartes, Bossuet, Malebranche, expliquent comme Gassendi la conservation des idées et le souvenir par la persistance des impressions faites sur le cerveau. « Les vestiges du cerveau, dit Descartes, le rendent propre à mouvoir l'âme de la même façon qu'il l'avait mue auparavant, et aussi à la faire souvenir de quelque chose, tout de même que les plis, qui sont dans un morceau de papier ou dans un linge, font qu'il est plus propre à être plié derechef, comme il a été auparavant, que s'il n'avait jamais été ainsi plié. » « De même, dit Malebranche, que les branches d'un arbre, qui sont demeurées quelque temps ployées d'une certaine façon, conservent quelque facilité pour être de nouveau ployées de la même manière, ainsi les fibres du cerveau, ayant une fois reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux et par l'action des objets, gardent assez longtemps quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions. Or, la mémoire ne consiste que dans cette facilité. » *(Recherche de la vérité.)* Ce n'est pas que Malebranche et Descartes fassent de la mémoire une fonction du cerveau, ni qu'ils pensent que les impressions y laissent leur empreinte comme sur la cire. Ils diraient à ce propos comme Bossuet : « Grossière imagination qui ferait l'âme corporelle et la cire intelligente. » Ils admettent seulement que le souvenir est soumis à des conditions organiques, dans lesquelles les philosophes contemporains voient avec Hartley, Moleschott et de Luys, (1) des *habitudes*, contractées

(1) Ces physiologistes expliquent la conservation des idées par la combustion du phosphore contenu dans le cerveau.

par les fibres et les cellules cérébrales, de reproduire les actes et les mouvements déjà accomplis, sous l'influence d'un acte psychique quelconque.

Que si, après avoir analysé les *conditions psychologiques*, *métaphysiques* et *physiologiques* du souvenir, on étudie les *éléments* constitutifs de ce phénomène, on y remarque :

1° La reproduction ou la restauration, la réviviscence, la réapparition d'un fait de conscience passé et conservé, retenu dans l'esprit d'une certaine façon ;

2° La reconnaissance de ce fait et l'affirmation qu'il n'est pas nouveau pour nous, qu'il a déjà paru dans notre conscience ;

3° Enfin, la localisation précise de ce fait dans le passé : non seulement nous le reconnaissons comme ayant déjà existé ; mais la mémoire peut fixer, avec plus ou moins de précision, la date de son apparition ; elle détermine sa situation exacte, ou du moins approximative dans le passé.

Mais comment s'expliquent la conservation et le rappel des connaissances passées, sans lesquels il n'y aurait ni souvenir ni mémoire?

Quelques philosophes, Schopenhauer entre autres, croient en rendre compte en disant qu'il y a survivance à l'état absolument inconscient de faits qui ont été faits de conscience et qui peuvent le redevenir. — Mais on ne saurait se représenter comme absolument inconscients des faits qui n'ont été connus qu'à titre de faits de conscience.

D'autres psychologues prétendent que les idées survivent dans l'esprit à l'état de moindre conscience ou de conscience sourde : telle est l'opinion de saint Augustin, de Leibniz, de M. Bouillier, qui dit « qu'il n'y a pas d'idée, du moins parmi celles que la conscience pourra nous rappeler un jour, qui sorte de notre esprit. Nulle idée n'en sort ; mais toute idée devient invisible pour un temps ou pour toujours. Se souvenir, c'est avoir de nouveau conscience de ce qui n'a pas cessé d'exister en notre âme (à l'état de moindre conscience). » — C'est là une hypothèse, qui ne semble pas contradictoire comme la précédente, mais qui est absolument invérifiable.

La théorie la plus plausible et la plus communément admise aujourd'hui, c'est que le· ppel de la connaissance, la révivis-

cence des idées s'explique par *une habitude psychologique*, par une disposition permanente de l'âme à refaire, pour peu que les circonstances s'y prêtent, ce qu'elle a déjà fait, à penser de nouveau ce qu'elle a déjà pensé. La mémoire n'est donc pas la faculté de conserver, de retenir les idées; c'est celle de reproduire ce qui est acquis, c'est l'aptitude à renouveler un acte déjà accompli : un musicien ne joue pas toujours de son instrument; mais il a la faculté acquise de s'en servir au moment même où il pense à autre chose. Ainsi en est-il de la mémoire. On ne peut pas dire qu'entre la perception primitive et le souvenir il n'y a rien dans l'âme : il y a une aptitude acquise, une habitude contractée et plus ou moins puissante. La mémoire n'est qu'une espèce d'habitude intellectuelle et les lois mêmes de l'habitude s'appliquent de tout point à la mémoire. Seulement, le souvenir est une habitude que nous ne sommes pas libres de nous donner et dont nous ne pouvons ni nous affranchir ni disposer à notre gré.

Quant aux *défaillances* de la mémoire que l'on constate chez les vieillards, elles s'expliquent par l'âge et par l'affaiblissement des organes, surtout du cerveau, des fibres et des cellules cérébrales. Si les vieillards oublient les choses récentes et gardent un souvenir souvent très net du passé, c'est que les souvenirs récents, mal fixés par les éléments nerveux, rarement répétés et faiblement associés, ne se reproduisent pas, tandis que les souvenirs anciens, répétés mille fois et résultant d'habitudes physiologiques et psychologiques fortement établies, persistent ordinairement jusqu'à la mort.

Les *anomalies* de la mémoire sont les cas d'*amnésie* et d'*hypermnésie* qu'elle présente sous l'influence de certaines maladies, lésions cérébrales, chutes, coups sur la tête, etc. — Tantôt, en effet, la mémoire est paralysée ou même anéantie, et il y a alors *amnésie :* Valère Maxime nous parle d'un Athénien qui, ayant reçu un coup de pierre à la tête, perdit la mémoire des belles-lettres; après trois ou quatre jours de fièvre, le célèbre Jean Scaliger oublia tout ce qu'il savait; il est arrivé à plusieurs personnes d'oublier une langue, tout en conservant le souvenir d'une autre, d'oublier les noms, les adjectifs, les pronoms, les nombres, tout en se rappelant très bien les autres choses. — Tantôt, au contraire, la mémoire

acquiert une force et une lucidité merveilleuse, et il y a alors *hypermnésie* : un aveugle, à qui on lisait la Bible et qui paraissait n'en avoir rien retenu, s'étant blessé à la tête, eut le souvenir très distinct de ce qu'il avait précédemment entendu; le valet de chambre d'un ambassadeur, qui assistait parfois aux conversations les plus importantes sans en rien saisir, ayant été atteint d'une fièvre cérébrale, se mit tout à coup à répéter ce qu'on avait dit devant lui; mais le mal une fois disparu, il vit disparaître avec lui ses souvenirs si nets et si précieux. — Tous ces faits extraordinaires et bien d'autres encore plus curieux, que M. Ribot a décrits dans son livre *les Maladies de la mémoire,* s'expliquent par la localisation dans les fibres et les cellules cérébrales des idées et des connaissances acquises. Quand ces fibres et ces cellules sont paralysées totalement ou en partie, les souvenirs, attachés à leur fonctionnement régulier et normal, disparaissent totalement ou en partie, et il y a amnésie. Lorsque, au contraire, sous le coup d'une excitation interne, les fibres et les cellules cérébrales reproduisent tels ou tels mouvements antérieurs, il n'est pas étonnant que ces mouvements provoquent le retour d'idées qu'on croyait totalement perdues. Voilà même pourquoi un savant russe, en reconstituant le cerveau, a reconstitué les souvenirs disparus.

Il faut conclure de tout cela, non pas que le cerveau se souvient, comme le prétendent les matérialistes, mais qu'il est l'organe indispensable de la pensée et du souvenir.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 196. Quelles sont les conditions d'un acte de mémoire ?
(Caen, novembre 1890.)

197. Des conditions psychologiques de la mémoire. Analyse du souvenir. (Sorbonne, 2 août 1867.)

198. Quelles sont les conditions psychologiques de la réminiscence ? Quelles sont celles du souvenir? (Sorbonne, 11 juillet 1879.)

199. Montrer par des exemples la différence de la réminiscence et du souvenir. Analyser les éléments et les lois du souvenir.
(Sorbonne, 31 octobre 1871.)

200. Les lois et les maladies de la mémoire.
(Lyon, novembre 1889.)

201. De la mémoire. (Caen, 1888. Clermont, 1890.)

202. Montrer par des analyses que les conditions du souvenir sont l'identité du moi et l'idée de temps. (Sorbonne, 1878.)

203. Théorie de la mémoire. (Sorbonne, 1883.)

204. Lois de l'acquisition et de la perte des souvenirs. (Besançon, 1891.)

205. Que deviennent nos souvenirs, quand nous n'en avons plus conscience? (Besançon, 1889.)

206. Comment peut-on ramener la théorie de la mémoire à la théorie de l'habitude? (Toulouse, 1885.)

207. Plusieurs philosophes prétendent que la mémoire n'est qu'un cas de l'habitude. On examinera cette théorie en l'appliquant successivement à l'acquisition, à la conservation et au rappel des connaissances ainsi qu'aux maladies de la mémoire. (Poitiers, 1891.)

208. Examiner et discuter la théorie qui tiendrait à faire de la mémoire une forme de l'habitude. (Paris, novembre 1892.)

209. La mémoire. Théories proposées pour expliquer le souvenir. (Lille, novembre 1892.)

210. Quel rapport y a-t-il entre la perception interne ou externe et la mémoire? (Caen, 1891.)

XLIII.

La mémoire est-elle une faculté unique ou se compose-t-elle de plusieurs facultés? Des différentes espèces de mémoire.

(Sorbonne, 25 novembre 1885.)

Plan. — 1. Définition de la mémoire.

2. Tout le monde a parfaitement conscience de cette faculté.

3. Comme la mémoire nous rappelle des objets divers et qu'il y a des pertes partielles de mémoire, les phrénologistes prétendent que la mémoire se compose d'autant de pouvoirs distincts qu'il y a de facultés primordiales dans l'âme.

4. Cette opinion a l'inconvénient de multiplier outre mesure les facultés élémentaires, et de plus, toutes les espèces de mémoire ont un caractère essentiel commun.

5. On pourrait donner un sens plausible à cette opinion en disant que la mémoire, comme la conscience, est un mode général de toutes nos facultés (Janet).

6. Tout le monde reconnaît diverses espèces de mémoire :

a) la mémoire sensible et la mémoire intellectuelle;
b) la mémoire des mots et la mémoire des choses;
c) la mémoire des sons, la mémoire des couleurs, la mémoire des lieux;

d) la mémoire des chiffres, la mémoire des faits, des lieux et des dates, la mémoire des formes, la mémoire des noms propres.

7. Ces diverses espèces de mémoire sont compatibles avec l'unité de la mémoire et s'expliquent par l'exercice, l'habitude et certaines aptitudes originelles et innées.

8. Quant aux pertes partielles de mémoire, on en rend compte par la localisation du souvenir dans telle ou telle partie du cerveau.

Développement. — La *mémoire* est la faculté de conserver, de reproduire et de reconnaître les faits de conscience antérieurs.

Tout le monde a parfaitement conscience de ce pouvoir qu'a l'esprit humain de faire revivre le passé, de « ce je ne sais quoi qui est tour à tour toutes les choses que j'ai connues depuis que je suis au monde, » ainsi que parle Fénelon.

Comme la mémoire nous rappelle les objets les plus divers, données des sens et de la conscience, idées et vérités de la raison, noms communs et noms propres, chiffres et dates, faits et événements, lieux et paysages, etc.; comme, d'autre part, il y a des pertes partielles de mémoire dans ces cas singuliers d'*amnésie*, où les uns perdent la mémoire des nombres, d'autres celle des figures, d'autres celle des événements anciens ou récents, ceux-ci celle des noms propres, même du leur, ceux-là celle des substantifs, des verbes, des pronoms, tout en conservant des souvenirs clairs et précis de tout le reste, il y a des philosophes, comme Gall, Spurzheim et les phrénologistes, qui prétendent que la mémoire n'est pas une faculté unique, mais qu'elle se compose de plusieurs facultés, existant les unes indépendamment des autres, et qu'il y a autant de sortes de mémoires spéciales que de facultés élémentaires et primordiales. Ainsi d'abord, nous avons cinq sens, odorat, goût, ouïe, vue et toucher : chacun d'eux aurait sa mémoire. Ainsi encore, il y aurait en nous une faculté des nombres, une faculté des lieux, une faculté de percevoir les événements, et à chacune de ces facultés correspondrait une mémoire spéciale.

Cette opinion a l'inconvénient de multiplier outre mesure les facultés primordiales de l'intelligence humaine; car, si l'on en admet autant qu'il y a de sortes de mémoire, il faudra admettre une faculté des chiffres, une faculté des dates et même une faculté des substantifs et des adjectifs, puisque la mémoire de ces choses est si distincte des autres qu'elle peut disparaître,

alors que les autres demeurent. Il faudrait en un mot, reconnaître autant de facultés spéciales qu'il y a de classes d'objets dans la nature et dans le souvenir. — Mais le sens commun proteste contre de telles assertions : les facultés élémentaires ne sont pas, ne peuvent pas être aussi nombreuses que les objets de la connaissance. — De plus, toutes les espèces de mémoire ont un caractère commun et essentiel, qui est d'être la reproduction et la reconnaissance des connaissances passées, des faits de conscience antérieurs : c'est bien là une raison suffisante pour ne voir en elles que des manifestations diverses d'une seule et même faculté de l'âme, d'un seul et même pouvoir de l'esprit humain.

Il y aurait, d'après M. Janet, un moyen de donner un sens plausible à l'opinion des phrénologues : s'il est vrai, comme l'a dit Hamilton, que la conscience psychologique n'est pas une faculté spéciale, mais seulement le mode fondamental et la forme générale de toutes les facultés, on pourrait en dire autant de la mémoire, qui n'est que la continuation de la conscience, et voir en elle un mode général de toutes nos facultés plutôt qu'une faculté unique.

Quoi qu'il en soit, tout le monde s'accorde à reconnaître *différentes espèces de mémoire;* ce sont :

La mémoire *sensible,* qui nous fait souvenir des données des sens, odorat, goût, ouïe, vue et toucher; et la mémoire *intellectuelle,* qui a pour objet de reproduire les idées et les vérités de la conscience et de la raison;

La mémoire des *mots*, qui ne nous rappelle que les sons qui ont frappé nos oreilles, et la mémoire des *choses*, qui reproduit les idées et leurs rapports;

La mémoire des *sons*, la mémoire des *couleurs* et la *mémoire des lieux* ou *mémoire locale,* qui constituent le musicien, le peintre et le paysagiste;

La mémoire des *chiffres,* nécessaire au mathématicien;

La mémoire des *dates* et des *événements,* indispensable à l'historien;

La mémoire des *formes*, la mémoire des *noms propres,* etc.

Ces diverses espèces de mémoire sont parfaitement compatibles avec l'unité de la mémoire. — Elles s'expliquent par le plus ou moins de plaisir que nous causent les objets de nos sensa-

tions et par l'exercice et l'habitude. Par exemple, celui qui a le don de la couleur prend plaisir à voir des couleurs et par conséquent est plus apte à se les rappeler et à les reproduire; en outre, il y fait plus d'attention et son attention est plus répétée : de là une grande facilité à retenir ces objets. Il faut, d'ailleurs, reconnaître l'existence d'une certaine aptitude originelle et innée pour rendre compte de la diversité des mémoires : par exemple, celui qui aura l'oreille juste sera particulièrement apte à saisir et à retenir une série de sons musicaux, une mélodie ou une harmonie ou même une suite de vers.

Quant aux pertes partielles de mémoire que l'on constate dans les cas d'amnésie étranges, signalés par la pathologie, elles ont, sans doute, une explication physiologique dans la localisation des souvenirs en telle ou telle partie du cerveau : cette partie du cerveau ne fonctionnant plus par suite d'une lésion ou d'une maladie quelconque, l'espèce de mémoire dont elle est l'organe est par là même paralysée, anéantie, sauf à reparaître avec le fonctionnement régulier et normal des fibres et des cellules cérébrales. Mais dans quelles cellules et dans quelles fibres sont localisées les diverses espèces de mémoire? On croit bien savoir que la faculté du langage a pour organe et pour siège la troisième circonvolution de l'hémisphère gauche; seulement, comment se fait-il qu'on oublie les substantifs plutôt que les adjectifs, qu'on perde la faculté de lire sans celle d'écrire et réciproquement? C'est ce qu'on ne sait en aucune manière. (*Janet*).

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 211. De la mémoire sensible et de la mémoire intellectuelle. Distinguer et comparer ces deux espèces de mémoire. (Sorbonne, 23 juillet 1874.)

212. Analyse de la mémoire. (Sorbonne, 20 mars 1878.)

213. De la mémoire. Lois de la mémoire. Qualités d'une bonne mémoire. Des divers genres de mémoire. De la mnémotechnie (1). (Sorbonne, 1870.)

214. Est-il permis de dire que la mémoire est nécessaire à la connaissance du présent? (Montpellier, 1889.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 80.

XLIV.

Expliquer et apprécier ce mot d'un philosophe : « On ne se souvient que de soi-même » (1).

(Sorbonne, 22 novembre 1883, 12 juillet 1886. Montpellier, nov. 1892.)

Plan. — 1. De qui est ce mot et par qui a-t-il été inspiré à Royer-Collard?

2. Que veulent dire ces expressions vulgaires : « Je me souviens de telle personne; je me souviens de telle chose », et comment n'y a-t-il mémoire que des faits psychologiques, des modes du moi, ou plutôt du moi lui-même?

3. Tous les faits psychologiques ne sont pas directement reproduits par la mémoire :

a) les faits *sensibles*,

et les faits *volontaires* ne peuvent pas l'être;

b) les faits de conscience n'ont-ils pas seuls ce privilège?

4. Pour se souvenir, il faut avoir duré identique à soi-même.

5. Le moi est donc l'objet immédiat de la mémoire et du souvenir.

Développement. — Ce mot est de Royer-Collard : il lui a été inspiré par la théorie de la mémoire que donne Thomas Reid dans ses *Essais sur les facultés intellectuelles*. Le chef de l'école Écossaise enseignait que « la mémoire ne nous fait pas faire connaissance avec les objets, mais avec nous. » Royer-Collard a reproduit et complété cette doctrine : « Nous ne nous souvenons que de nous-mêmes, dit-il, et ce n'est que par contre-coup que nous nous souvenons des objets. »

Au premier abord, cette affirmation paraît contredire le sens commun; tout le monde, en effet, dit couramment : « Je me souviens de telle personne; je me souviens de telle chose. » Mais si l'on y prend garde, on remarquera que l'objet direct et immédiat du souvenir, ce ne sont pas les personnes et les choses, mais bien les divers états de notre âme par rapport à ces personnes et à ces choses. « Quand on dit : nous nous souvenons d'une personne, cela ne veut pas dire autre chose, sinon que nous nous souvenons d'avoir été voyant ou entendant telle personne. » (*Victor Cousin.*) Cette expression : je me souviens d'un objet, renferme une ellipse; il faudrait dire : je me sou-

(1) Ce devoir a paru dans l'*Instruction publique*.

viens d'avoir connu, senti, voulu tel objet. Il n'y a donc mémoire que des phénomènes psychologiques qui ont eu lieu dans le moi à une époque plus ou moins éloignée. Or, ces phénomènes ne sont que des modes, des modifications du moi, ou plutôt le moi lui-même, principe ou sujet de ses modifications diverses. La sensation, c'est le moi sentant, comme la pensée et la volition sont le moi pensant et voulant, de sorte qu'il est vrai de dire de tous les phénomènes psychologiques ce que Bossuet dit des facultés de l'âme, « qu'ils ne sont, au fond, que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations. » Se souvenir des faits psychologiques, c'est donc se souvenir de l'âme ou du moi, « se souvenir de soi-même, » comme le dit Royer-Collard.

Il y a plus : les faits psychologiques ne sont pas tous directement reproduits par la mémoire. — Ainsi, se souvenir d'une sensation, d'un sentiment, ce n'est pas les faire revivre : « Autrement, dit Tissot, rien n'empêcherait de dîner littéralement par cœur et très bien, quand et tant de fois qu'on le voudrait, pourvu cependant qu'on eût fait un bon repas en sa vie. » — Ainsi encore, se souvenir d'une volition, ce n'est pas la reproduire, ce n'est pas revouloir; c'est reconnaître qu'on a voulu. — Les seuls faits psychologiques qui soient reproduits par la mémoire, ce sont les *faits de conscience*, les connaissances que nous a données le sens intime de nos sensations, de nos sentiments, de nos pensées et de nos volitions. « Nous ne nous souvenons de rien qui n'ait été l'intuition immédiate de la conscience, » dit Royer-Collard. Voilà pourquoi on a eu raison d'appeler la mémoire « la *continuation du sens intime*, *le sens intime du passé ou la conscience continuée.* » Or, la conscience, c'est le moi se connaissant lui-même : « On ne se souvient donc que de soi-même, » et la mémoire est la perception du moi passé, comme la conscience est la perception du moi présent (*Paul Janet*).

Cela est si vrai que, pour se souvenir, il faut avoir duré identique à soi-même : si, en effet, il y avait eu en nous deux ou plusieurs personnes, deux ou plusieurs âmes, il serait impossible à l'une de reproduire les états de conscience de l'autre; l'intelligence d'aujourd'hui, n'étant pas celle d'hier, connaîtrait, mais ne reconnaîtrait pas, percevrait, mais ne se souviendrait pas. « Le moi qui se souvient et celui que la mé-

moire donne comme passé ne peuvent être qu'un seul et même moi. »

Royer-Collard a donc parfaitement raison de dire « qu'on ne se souvient que de soi-même. » Les choses et les personnes ne sont que l'objet médiat de la mémoire et du souvenir : le moi lui-même, en tant qu'il a perçu antérieurement ces personnes et ces choses, en est seul l'objet direct et immédiat.

Sujets donnés aux examens de baccalauréat. — 215. En quel sens est vrai ce mot de Royer-Collard : « On ne se souvient pas des choses; on ne se souvient que de soi-même? »

(Sorbonne, 13 novembre 1875.)

216 Que faut-il penser de cette idée exprimée par un philosophe : « On ne se souvient pas des choses; on ne se souvient que de soi-même? »

(Toulouse, 1892.)

217. Examiner, en s'appuyant sur la théorie de la mémoire et du souvenir, la pensée suivante : « Le meilleur moyen d'apprendre est d'enseigner. »

(Montpellier, 1888.)

218. Expliquer le rôle de l'attention dans la mémoire en commentant cette pensée de Maine de Biran : « Ce que le moi a mis du sien dans une impression reçue peut seul revivre en lui sous forme de souvenir. »

(Lyon, juillet 1892.)

DE L'ASSOCIATION DES IDÉES.

XLV.

L'association des idées est-elle une faculté? Montrez-en la nature et l'importance en psychologie (1).

(Sorbonne, 17 novembre 1887.)

Plan. — 1. C'est un fait d'expérience que nos idées s'enchaînent les unes aux autres et s'appellent mutuellement. Exemples d'associations des idées.

2, L'association des idées est mal nommée,

(1) Voir Stuart Mill, *Système de logique*; — Taine, *l'Intelligence;* — Ferri, *la Psychologie de l'association;* — Ribot, *la Psychologie anglaise contemporaine.*

a) Parce que ce sont les opérations de l'esprit qui se provoquent mutuellement;
b) Parce qu'il n'y a pas que ces opérations qui s'associent : tous les faits de la vie psychologique s'engendrent les uns les autres.

3. Elle nous apparaît comme un cas particulier de la loi de continuité.

4. Elle n'est pas une faculté, un pouvoir de l'intelligence, parce qu'elle n'a pas d'objet propre et distinct.

5. Elle est une habitude, habitude psychologique et habitude physiologique.

6. S'il fallait en croire les associationnistes, elle serait le fait capital de la psychologie et suffirait à expliquer les inclinations, l'intelligence, la volonté, la morale, le moi.

7. Mais la saine philosophie montre que l'association des idées n'explique rien par elle-même, ni le moi, ni la volonté, ni les facultés intellectuelles, etc.

8. Néanmoins, elle joue un grand rôle au point de vue intellectuel,
a) Parce qu'elle intervient dans l'exercice de toutes les facultés et de toutes les opérations de l'esprit;
b) Parce qu'elle explique la trempe d'esprit de chacun, la faculté d'improvisation, l'idiotisme, la monomanie, la folie, le rêve et la rêverie.

9. Elle exerce aussi une grande influence sur notre cœur, notre caractère, notre conduite.

10. Il importe donc extrêmement de bien diriger l'association des idées.

Développement. — C'est un fait d'expérience que nos idées s'enchaînent les unes aux autres et s'appellent mutuellement. Comme le dit le poète :

Nulle pensée en nous ne languit solitaire.
L'une rappelle l'autre et grâce aux nœuds secrets
Par qui sont alliés les différents objets,
En images sans fin une image est féconde.

(Delille : *L'Imagination.*)

Qu'on prononce devant nous les mots de patrie et de liberté, d'Athènes et de Rome, d'Alexandre et de César, de Louis XIV et de Napoléon : aussitôt mille pensées, mille souvenirs se rapportant à ces hommes, à ces lieux, à ces choses, se présentent à nous et se pressent dans notre esprit. « Toutes nos idées, peut-on dire en modifiant légèrement un

texte de Pascal, toutes nos idées sont causées ou causantes, aidées ou aidantes, médiates ou immédiates, et toutes s'entretiennent par un lien naturel et insensible, qui lie les plus éloignées et les plus indifférentes. »

L'*association des idées* semble fort mal nommée, comme l'ont remarqué Thomas Reid et Dugald-Stewart. — D'abord, ce ne sont pas nos *idées* qui s'associent ; ce sont nos actes intellectuels qui se provoquent mutuellement et se continuent sans interruption : le mot *association des idées* laisserait croire que nos idées sont autre chose que nos opérations. Aussi M. Rabier pense-t-il qu'il vaudrait mieux appeler l'association des idées *suggestion des idées par les idées.* — Ce nom lui-même ne serait pas exact; car il n'y a pas que les idées et les phénomènes intellectuels qui s'associent : les sentiments naissent des idées, les résolutions des idées et des sentiments, de sorte que tous les faits de la vie psychologique peuvent devenir et deviennent, en réalité, l'origine, le point de départ d'une série indéfinie d'autres faits.

Aussi pourrait-on dire que cette propriété qu'ont les phénomènes psychologiques de s'engendrer mutuellement n'est qu'un cas particulier de la *loi de continuité* dont parle Leibniz, quand il dit : « Le présent est plein du passé et gros de l'avenir. »

Néanmoins, l'usage a prévalu de considérer l'*association des idées*, non comme l'enchaînement de tous les phénomènes psychologiques, mais comme la suite des phénomènes de l'esprit, et à ce point de vue elle n'est pas une faculté, un pouvoir de l'âme et de l'intelligence spécial et distinct, au même titre que les sens, la raison, la mémoire, l'imagination toutes ces facultés ont un objet propre ; l'association des idée n'en a pas; son objet, c'est celui de toutes les opération intellectuelles, et il ne faut voir en elle qu'une loi générale d l'esprit, d'après laquelle nos idées s'enchaînent les unes au autres et s'appellent mutuellement. Et encore faut-il bien en tendre cet enchaînement mutuel des idées : « Nos idées n'o pas en elles des affinités qui les rapprochent, une force in dépendante de nous qui les rend cohérentes; c'est nous, non pas elles, qui les associons et chacun des liens qui le rattachent a été forgé par l'intelligence. Les idées ne s'accro chent pas comme des atomes ; l'intelligence seule voit pa

où elles se tiennent, et même c'est parce qu'elle le voit qu'elles sont jointes. » (CHARLES).

En définitive, l'*association des idées* n'est qu'un cas d'habitude, une *habitude* intellectuelle, l'habitude contractée par l'esprit de penser de nouveau ce qu'il a déjà pensé : en effet, les idées ne peuvent se suggérer les unes les autres qu'autant qu'elles se sont trouvées en présence ou succédé immédiatement dans la conscience; cette contiguïté antécédente ou préalable engendre peu à peu dans l'esprit une disposition, une aptitude à refaire ce qu'il a déjà fait, aptitude, disposition qui se fortifie par la répétition des actes et reproduit toujours la succession de pensées et l'ordre d'idées qui lui ont donné naissance. A cette habitude psychologique s'ajoute une habitude physiologique, l'habitude contractée par les fibres et les cellules cérébrales de reproduire tels et tels mouvements, auxquels correspond telle ou telle série d'idées.

Quoi qu'il en soit de la nature de l'association des idées, elle joue dans le monde intellectuel et psychologique le même rôle que l'attraction dans le monde physique. S'il fallait même en croire Stuart Mill, Bain et les associationnistes, l'association des idées serait le plus important des faits psychologiques, celui qui peut renouveler la psychologie et qui donne à lui seul « la théorie vraie de la production des phénomènes de l'esprit ». — Ainsi d'abord, nos inclinations ne seraient que le résultat de l'association de l'idée de plaisir à certains objets et de celle de douleur à certains autres, association qui nous fait rechercher les premiers et fuir les seconds. — Ainsi encore, tous les actes intellectuels seraient des actes d'association et rien de plus : percevoir, ce serait distinguer ou réunir des objets et, en somme, établir entre eux des relations, des associations, suivant leurs ressemblances ou leurs différences; la raison serait constituée par des associations inséparables, qui font que nous ne pouvons pas concevoir isolément ce que l'expérience nous montre toujours uni, l'antécédent et le conséquent, la cause et l'effet. La volonté serait une association de phénomènes qui se déterminent les uns les autres, comme « l'étincelle détermine l'explosion ». Toute la morale consisterait à associer les affections sociales avec des émotions sympathiques qui sont le bien lui-même,

c'est-à-dire à aimer et à rechercher les actes qui nous causent du plaisir, de la joie, du bonheur. Le moi enfin ne serait que la série des idées et l'enchaînement des phénomènes.

Mais la saine philosophie condamne absolument la théorie associationniste. — D'abord, le *moi* qui associe les idées ne pourrait les rattacher l'une à l'autre, s'il s'écoulait avec elles. — Ensuite, il y a dans la volonté et même dans toute l'activité autre chose que des phénomènes qui se suivent, et la volition n'est pas le simple antécédent, mais bien la cause véritable de l'effet produit. — Les associations de la raison sont indissolubles, non parce que l'expérience les fait telles, mais parce qu'elles sont nécessaires en elles-mêmes et que, pour les rompre, il faudrait penser en dehors des lois de la pensée, — La perception fournit une matière aux associations; elle ne se borne pas à les établir. — L'association des idées ne produit rien par elle-même : les idées, pour être associées, doivent être acquises et l'opération qui consiste à lier suppose des choses qui puissent être liées : elle ne les crée pas en les rattachant. — Enfin, la doctrine associationniste a le tort de nier toute puissance innée de l'esprit, toute activité intellectuelle, si bien que Herbert Spencer lui-même avoue « que le fond de la question, c'est de savoir d'où vient la faculté d'organiser les expériences. »

Si l'association des idées n'explique pas toute notre vie psychologique, elle exerce du moins une profonde influence sur notre esprit et sur notre cœur, sur nos habitudes *intellectuelles* et sur nos habitudes *morales*.

Ainsi, d'abord, il n'est pas de faculté et d'opération de l'esprit dans l'exercice de laquelle elle n'intervienne. — Les perceptions acquises ne sont que des associations d'idées que l'habitude a rendues familières et aussi rapides que des intuitions. — Dans la réflexion, il n'y a qu'une suite, un enchaînement de pensées, que forme et que dirige l'activité de l'esprit. — La raison elle-même semble consister uniquement à associer les idées de cause et d'effet, de fin et de moyen, de substance et de mode, etc., et à les associer d'une manière inséparable; seulement, cette association inséparable est le résultat d'un acte primitif, immédiat de l'esprit, et non pas

de l'habitude, de la répétition de l'expérience. — Quant à la mémoire, l'association des idées est la condition, la loi même de son exercice. — L'imagination sous ses formes diverses ne fait que reproduire, combiner, associer les données des sens et de la mémoire. — La comparaison a besoin, pour saisir les rapports des choses, que l'association des idées les fasse passer successivement sous les yeux de l'esprit. — Le jugement et le raisonnement sont d'autant plus faciles et plus prompts que le lien entre les idées qu'ils rapprochent est plus saisissable et plus évident. — Enfin, le langage ne s'explique que par une association d'idées naturelle ou conventionnelle qui nous fait passer du signe à la chose signifiée.

Outre l'influence générale qu'elle exerce sur les facultés et les opérations de l'esprit, l'association des idées explique un grand nombre de faits très intéressants. — Ainsi, elle rend compte des différences qu'on remarque dans la *trempe d'esprit* de chacun : tel n'envisage que les rapports fondamentaux des choses, leur lien naturel et leur suite nécessaire : ce sera un philosophe, un mathématicien; tel autre, au contraire, n'associe ses idées que d'après les rapports de ressemblance et d'analogie, de contraste et d'opposition : ce sera un littérateur, un poète, un homme d'esprit. — La *faculté d'improvisation,* si rare et si précieuse, ne vient que de ce que les idées sont si bien enchaînées entre elles qu'elles se présentent, au premier appel de la volonté, dans un ordre lumineux. — La *faiblesse* des esprits vulgaires, l'*idiotisme* et la *stupidité* semblent n'être que le manque d'associations d'idées, comme la *monomanie* n'est qu'une association fixe et permanente, et la folie l'habitude d'associations inconscientes et involontaires, étranges et absurdes. — Qu'est-ce que le *rêve* sinon une série d'associations d'idées, tantôt incohérentes et fugitives, tantôt très nettes et très suivies, qui se présentent à nous pendant le sommeil? — La *rêverie*, qu'on a si justement appelée un rêve éveillé, n'est aussi qu'une série d'associations d'idées, tantôt sombres et tantôt riantes.

Si importante au point de vue intellectuel, l'association des idées ne l'est pas moins au point de vue *moral.* — Que de sympathies et d'antipathies qui n'ont d'autre source et d'autre origine qu'une association d'idées naturelle ou

arbitraire ! Nous éprouvons une sorte de reconnaissance pour les objets qui nous ont causé de vifs plaisirs; le matelot, échappé au naufrage, conserve précieusement la planche qui l'a sauvé ; on trouve un certain mérite à la cause involontaire d'un grand bien qui nous arrive ; si l'on aime ou l'on hait ses semblables, ce n'est que parce qu'on associe à leur personne l'idée d'un bien ou d'un mal dont ils semblent être la cause. — Le *caractère*, comme le cœur, est sous la dépendance de l'association des idées; un homme habitué à enchaîner ses connaissances d'après leurs rapports essentiels et nécessaires, aura un caractère ferme et droit comme son esprit, mais enclin à la raideur et à l'opiniâtreté; quelqu'un qui ne cultive que les associations d'idées accidentelles sera spirituel, aimable, enjoué, mais léger et inconstant; enfin, les associations d'idées fausses et arbitraires produisent toujours un caractère bizarre, fantasque, excentrique. — Ce n'est pas seulement sur le cœur et le caractère, c'est encore sur la *conduite* tout entière que se fait sentir l'influence de l'association des idées. Suivant que l'on attache l'idée du *bonheur* à celle de plaisir ou à celle de richesses et d'honneur, on passe sa vie à poursuivre l'un ou l'autre de ces biens imaginaires. Quelques-uns, ne voyant dans la *liberté* que l'indépendance et la dignité morales, en font l'objet de leur culte, tandis que d'autres, croyant qu'elle autorise tous les excès qui se commettent en son nom, la détestent et la combattent. Les *préjugés* ne viennent que de ce qu'on attribue aux personnes ou aux choses des qualités ou des défauts qu'elles n'ont pas. Les caprices et les excentricités de la *mode* n'ont d'autre raison d'être que l'initiative prise par certaines personnes qui passent pour avoir bon goût. Enfin, les *superstitions* consistent à associer à certaines causes naturelles, à certains nombres, à certains jours, l'idée d'une puissance favorable ou néfaste. Tel est l'empire de ces associations d'idées fausses et ridicules que les esprits les plus graves ne peuvent s'y soustraire : on voit des hommes très sensés trembler à l'idée d'être treize à table ou de rencontrer des fantômes dans les ténèbres; Descartes, au dire de Condillac, conserva toujours du goût pour les personnes louches, parce que la première personne qu'il avait aimée avait ce défaut.

Puisque l'association des idées joue un si grand rôle dans la vie, il importe extrêmement de la bien diriger. — C'est là le devoir de toute éducation intelligente, qui veillera avec le plus grand soin sur l'intelligence naissante de l'enfant, pour écarter toutes les associations d'idées fausses et dangereuses et n'y laisser pénétrer que celles qui sont saines et légitimes. — Quand le rôle de l'éducation est fini et qu'on est en état de prendre en main la direction de ses facultés, on doit d'abord débarrasser son esprit de toutes les associations d'idées arbitraires et chimériques :

..... Sapientia prima
Stultitia caruisse.

Il faut ensuite assurer à la volonté l'empire qu'elle doit toujours avoir sur les associations d'idées, pour repousser celles qui répugnent à la raison et n'accueillir que celles qui sont favorables au développement et à la formation de l'intelligence, du cœur et du caractère.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat : —

219. L'association des idées. (Nancy, 1889.)

220. L'association des idées peut-elle être ramenée à l'habitude, comme un cas particulier à une loi générale?

(Nancy, 1891.)

221. De l'association des idées et de son influence sur nos habitudes intellectuelles et morales.

(Sorbonne, 1872.)

222. Peut-on expliquer par l'association des idées toutes les opérations de l'intelligence?

(Sorbonne, 18 juillet 1879.)

223. Quelles sont les principales lois de l'association des idées? Montrer l'importance de l'association des idées dans la formation de l'intelligence et du caractère (1).

(Sorbonne, 1872.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 85.

XLVI.

Importance et rôle de l'association des idées dans la philosophie expérimentale anglaise. Ses principaux représentants. Exposer leurs théories sur le monde extérieur, le moi et les principes premiers.

(Faculté de Poitiers, juillet 1884.)

Plan. — 1. C'est un fait d'expérience que nos idées s'associent les unes aux autres. Exemples.

2. L'association des idées, d'après les représentants de la philosophie expérimentale, serait le plus important des faits psychologiques et elle expliquerait :

a) les inclinations qui, pour eux, ne sont pas innées ;
b) les actes et les facultés de l'intelligence : perception, raison, mémoire, imagination, comparaison, jugement, raisonnement ;
c) la volonté et la morale.

3. Les principaux représentants de l'école expérimentale anglaise sont :

a) David Hume et Hartley au dix-huitième siècle ;
b) Thomas Brown, Hamilton, Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer au dix-neuvième siècle.

4. Ces philosophes ne voient dans le *monde extérieur* qu'une construction de la pensée : (idéalisme empirique).

5. Ils disent que le *moi* n'est qu'une « série de phénomènes. »

6. Ils expliquent les *principes premiers*, le principe de causalité en particulier, par une association inséparable.

7. Il faut répondre aux associationnistes que l'association des idées ne peut rien produire; elle est une loi et non une cause.

Développement. — C'est un fait d'expérience que nos idées s'enchaînent les unes aux autres et s'appellent mutuellement.

Nulle pensée en nous ne languit solitaire :
L'une rappelle l'autre et grâce aux nœuds secrets
Par qui sont alliés les différents objets,
En images sans fin une image est féconde,

comme le dit le poète. Qu'on prononce devant nous les mots de patrie et de liberté, d'Athènes et de Rome, d'Alexandre et de César, de Louis XIV et de Napoléon : aussitôt mille pensées, mille souvenirs se rapportant à ces hommes, à ces lieux, à ces choses, se présentent à nous et se pressent dans notre esprit.

L'*association des idées*, qui joue dans le monde intellectuel le

même rôle que l'attraction dans le monde physique et qui semble n'être qu'un cas particulier de ce que Leibniz appelle la « loi de continuité, » l'*association des idées* a une importance capitale dans la philosophie expérimentale anglaise : c'est le fait essentiel de la psychologie, celui qui peut renouveler cette science et qui donne à lui seul « la théorie vraie de la production des phénomènes de l'esprit. »

Ainsi d'abord, il explique toutes les *inclinations*, qui ne sont pas innées, mais se forment peu à peu à la suite de certaines expériences et sous l'influence de l'association des idées. « Les objets sont-ils agréables, ils nous attirent, dès que nous en avons éprouvé l'agrément; sont-ils funestes, ils nous repoussent : nous gardons souvenir des impressions éprouvées; leur idee s'*associe* à celle des objets qui nous les procurent et qui pour nous sont bons ou mauvais; nous sommes ainsi inclinés à rechercher les uns, à fuir les autres. »

Ainsi encore tous les actes *intellectuels* sont des actes d'association et rien de plus.

Percevoir, c'est distinguer ou réunir des objets et, en somme, établir entre eux des relations, des associations, suivant leurs ressemblances et leurs différences.

La *raison*, ou plutôt ce qu'on appelle de ce nom, est constituée par des associations inséparables que l'expérience établit entre l'antécédent et le conséquent, la cause et l'effet, la fin et les moyens, etc.

La *mémoire* et l'*imagination*, la *comparaison* et la *généralisation*, le *jugement* et le *raisonnement*, ne consistent qu'à associer des idées d'après les rapports qui existent ou que nous établissons entre elles.

Ainsi enfin, la volonté, la *liberté morale*, n'est qu'une association de phénomènes, qui se déterminent les uns les autres comme « l'étincelle détermine l'explosion ». — Toute la *morale* consiste à associer les affections sociales avec des émotions sympathiques qui sont le bien lui-même, c'est-à-dire à aimer et à rechercher les actes qui nous causent du plaisir, de la joie, du bonheur. L'obligation morale se ramène à la loi écrite, l'idée de punition s'attachant aux actes qui deviennent alors défendus.

Telle est la doctrine associationniste dans l'*école expérimentale*

anglaise. — Les principaux représentants de cette école, qui descend directement de Bacon, de Hobbes et de Locke, l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, sont au dix-huitième siècle *David Hume* (1711-1776) qui, dans son *Traité sur la nature humaine*, explique le principe de causalité et le moi par l'association des idées, et *Hartley*, qui a le mieux mis en lumière le fait de l'association, et au dix-neuvième siècle *Thomas Brown*, disciple infidèle de Dugald-Stewart, *Hamilton* (1788-1856), célèbre par son principe de la relativité de la connaissance, *Stuart Mill* (1809-1874), le véritable chef de l'école associationniste, celui qui a fait la fortune de cette école par la finesse et la profondeur de ses analyses psychologiques et morales, *A. Bain*, l'auteur des livres *Sens et intelligence, Les émotions et la volonté*, enfin *Herbert Spencer*, le plus grand penseur de la fin de ce siècle et le fondateur de l'école évolutionniste, qui explique tout, dans le monde intellectuel et moral, non plus par des associations individuelles, mais par des associations héréditaires, résultat de l'expérience accumulée des générations antérieures. (*Premiers Principes*, *Principes de psychologie*, etc.).

D'après ces philosophes, le *monde extérieur* n'est qu'un ensemble « de possibilités de sensations », « une construction de la pensée opérant sur les sensations », « un pur néant érigé par une illusion de l'esprit humain en substance et en chose du dehors ». — C'est là la théorie qu'on appelle l'*idéalisme empirique*, ou la négation des réalités extérieures, des corps et de leurs propriétés, dans lesquels on ne voit que des façons de penser, des états de conscience, des idées purement subjectives.

La théorie des associationnistes anglais sur l'âme ou *le moi* est connue sous le nom de *phénoménisme*, parce qu'elle consiste à ne voir dans le moi que la série et l'enchaînement des phénomènes. Ainsi pour David Hume, ce qu'on appelle l'âme n'est qu'une série des perceptions : « Quand j'entre dans l'examen attentif de ce que j'appelle *moi*, dit-il, je tombe toujours sur quelque perception... Je ne me trouve jamais vide de perceptions; quand mes perceptions m'abandonnent, comme il arrive quelquefois dans un profond sommeil, je ne me sens plus et on peut dire en vérité que je n'existe point. » Hamilton dit que le moi n'est que « l'ensemble des états dont j'ai conscience. »

D'après Stuart Mill, le moi est « un fil qui se dévide. » Bain et Herbert Spencer ne parlent pas autrement.

Quant aux *principes premiers*, aux principes directeurs de la connaissance, principe de causalité : il n'y a pas d'effet sans cause, ou tout ce qui commence d'exister a une cause; principe de finalité, tout ce qui existe a une fin; principe de la raison suffisante : tout ce qui est a sa raison d'être, etc., les associationnistes les expliquent par une association d'idées inséparable, qui fait que nous ne pouvons concevoir isolément des notions que l'expérience nous présente toujours unies. « Une bille en frappe une autre, dit David Hume, celle-ci se meut; les sens extérieurs ne nous disent rien de plus. Mais dès que des événements ont été toujours et dans tous les cas aperçus ensemble, nous nommons l'un de ces objets *cause* et l'autre *effet*, et nous les supposons en état de connexion. » « Certains faits succèdent, dit Stuart Mill, et, croyons-nous, succèderont toujours à d'autres faits; l'antécédent ou le groupe d'antécédents invariable et inconditionnel s'appelle la cause; le conséquent invariable s'appelle l'effet, » et nous affirmons qu'il n'y a pas d'effet sans cause, parce que nous voyons qu'il en est toujours ainsi. La prétendue universalité des principes premiers n'est donc que la généralité de l'expérience, et leur nécessité que l'impuissance où nous sommes de concevoir isolé ce que l'expérience nous donne comme inséparablement associé.

Sans réfuter en détail des théories, qui, comme la négation du monde extérieur et celle du moi, sont en contradiction formelle avec la conscience et le sens commun, on peut et on doit faire remarquer aux associationnistes que l'association des idées, dont ils font le phénomène essentiel de la psychologie est incapable par lui-même de rien produire : les idées, pour être associées, doivent être déjà acquises; l'opération qui consiste à lier suppose des choses qui puissent être liées, et elle ne les crée pas en les rattachant. L'association est donc une loi, mais non pas une cause, et Herbert Spencer lui-même, qui n'est pas suspect d'hostilité contre le système, avoue que « le fond de la question, c'est de savoir d'où vient la faculté d'organiser les expériences. » — Elle vient de l'âme ou du moi, substance et force seule capable d'avoir des idées et de les associer d'après les lois qui régissent l'intelligence et la pensée.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 224. De l'associationnisme. Exposer rapidement ce système et apprécier ses explications des idées universelles ou principes dits rationnels.

(Caen, novembre 1890.)

225. Peut-on expliquer les principes premiers de la connaissance par l'association des idées?

(Sorbonne, novembre 1876.)

226. Exposer sommairement l'association des idées, et chercher si ce fait peut expliquer les principes rationnels.

(Caen, avril 1889.)

227. Peut-on expliquer par l'association des idées ce que les philosophes rationalistes appellent les principes premiers?

(Lille, nov. 1891.)

228. Indiquer quels rapports existent entre la mémoire et l'association des idées.

(Sorbonne, novembre 1876. Toulouse, 1891.)

229. — Lois de l'association des idées (1).

(Sorbonne, 1879.)

230. — Quelle est l'influence qu'exerce sur la nature et le développement de l'esprit l'habitude des associations *logiques* ou celle des associations *accidentelles*?

(Sorbonne, 1880.)

231. — Rechercher dans quelle mesure la volonté a une influence sur l'association des idées.

(Montpellier, 1889.)

232. — De l'association des idées et de ses rapports avec l'habitude. Que faut-il penser de la doctrine qui ramène tous les principes de la raison à des associations habituelles?

(Sorbonne, 13 avril 1886.)

233. — De l'association des idées. Son rôle dans le développement intellectuel.

(Douai, 1887.)

234. — Étudier les principaux rapports d'association de nos idées. Quelle place faut-il donner à l'association par ressemblance?

(Lyon, nov. 1890.)

235. — Des associations d'idées. Examiner les deux lois auxquelles on a prétendu les ramener toutes. Y a-t-il, outre les associations purement empiriques, des associations fondées sur d'autres principes que l'expérience?

(Dijon, novembre 1888.)

236. — Montrer l'importance de la loi de l'association des idées.

(Montpellier, 1889.)

(1) Pour ce sujet, voir nos 160 *Développements*. p. 85-90, *Lois de l'association des idées.*

DE L'IMAGINATION.

XLVII.

Théorie de l'imagination (1).

(Sorbonne, 16 juillet 1885. Clermont, novembre 1890.)

Plan. — 1. Définition de l'imagination.

2. On peut distinguer trois formes de cette faculté : l'imagination *reproductrice*, *combinatrice* et *créatrice*.

3. Il y a pourtant des philosophes qui ne veulent pas qu'on parle d'imagination *reproductrice*, et d'autres qui confondent l'imagination *combinatrice* et l'imagination *créatrice*.

4. Théorie de l'imagination *reproductrice :*
   a) sa nature (Fénelon);
   b) son objet : faire revivre les données des sens;
   c) sa distinction d'avec l'entendement;
   d) ses rapports avec cette faculté;
   e) sa distinction d'avec la mémoire;
   f) ses rapports avec elle;
   g) elle n'est pas l'imagination tout entière, comme on l'a cru.

5. Théorie de l'imagination *combinatrice :*
   a) sa fonction propre;
   b) ses conceptions, ses *fictions*;
   c) les philosophes qui en ont parlé.

6. Théorie de l'imagination *créatrice* :
   a) philosophes qui ont donné cette théorie;
   b) nature de l'imagination créatrice et ses deux formes;
   c) de l'imagination *scientifique* et de son objet propre;
   d) de l'imagination esthétique et de sa fonction;
   e) de l'idéal et de ses trois éléments : idée, forme sensible et fusion de l'idée et de la forme sensible;
   f) du mode *d'action de l'imagination* créatrice ou de l'inspiration.

7. Rôle de l'imagination, ou avantages et inconvénients
   a) de l'imagination *reproductrice*;
   b) de l'imagination *combinatrice*;
   c) de l'imagination *créatrice*.

8. Rapports de l'imagination avec les organes :
   a) comment elle subit leur influence;
   b) comment elle exerce sur le corps un empire étonnant et explique les illusions et les hallucinations.

(1) Voir Bain, *les Sens et l'Intelligence*; — Taine, *De l'idéal dans* — Seailles, *Essai sur le génie dans l'art.*

Développement. — L'*imagination* est la faculté de concevoir et de se représenter sous forme sensible les objets et les idées.

Comme ces conceptions et ces représentations se rapprochent plus ou moins de la réalité et qu'elles sont tantôt des *reproductions* pures et simples des perceptions sensibles antérieures, tantôt des *combinaisons* artificielles et arbitraires des données des sens et de la mémoire, tantôt enfin des *créations* de l'esprit conformes à la nature et à la raison, on peut distinguer trois formes de l'imagination : l'imagination *reproductrice,* l'imagination *combinatrice* et l'imagination *créatrice.*

Pourtant, il y a des philosophes, comme M. Elie Rabier, qui veulent rayer de la psychologie l'imagination *reproductrice*, parce qu'elle ne se distingue en rien de la mémoire sensible : l'imagination n'est pour eux qu'un pouvoir créateur. — D'autres, en plus grand nombre, MM. Janet, Charles, etc., ne distinguent pas l'imagination *combinatrice* de l'imagination *créatrice*, parce que l'une et l'autre sont inventives, et ils ne reconnaissent que deux formes de l'imagination, l'imagination *reproductrice* et l'imagination *créatrice.*

L'imagination *reproductrice*, ou imagination passive, ou mémoire imaginative, nous représente sous forme sensible les personnes et les choses telles qu'elles se sont montrées à nous dans le passé : elle en retrace l'image avec une netteté et une fidélité plus ou moins vives, mais toujours remarquables. C'est « un je ne sais quoi, comme dit Fénelon, qui est tour à tour toutes les choses que j'ai connues depuis que je suis au monde ».

Ainsi donc l'imagination reproductrice ne reproduit pas seulement les images, comme son nom semblerait l'indiquer, mais les données des autres sens aussi bien que celles de la vue, et cela non seulement dans nos rêves, mais encore dans l'état de veille. Il faut cependant remarquer que tous les sens ne contribuent pas également à alimenter l'imagination reproductrice : l'odorat, le goût, le toucher lui fournissent peu de données; ce qu'elle fait surtout revivre, ce sont les perceptions de la vue et de l'ouïe.

L'imagination, en tant que reproductrice, diffère de l'entendement, comme Bossuet le fait excellemment remarquer dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même :* « Premièrement, dit-il, l'entendement connaît la nature des choses,

ce que l'imagination ne peut pas faire. Il y a, par exemple, grande différence entre imaginer le triangle et entendre le triangle. Imaginer le triangle, c'est s'en représenter un d'une mesure déterminée; entendre le triangle, c'est en connaître la nature et savoir en général que c'est une figure à trois côtés. — Il y a encore une autre différence entre imaginer et entendre; c'est qu'entendre s'étend beaucoup plus loin qu'imaginer. Car on ne peut imaginer que les choses corporelles et sensibles; au lieu que l'on peut entendre les choses tant corporelles que spirituelles, celles qui sont sensibles et celles qui ne le sont pas, par exemple, Dieu et l'âme. » Encore faut-il remarquer avec Port-Royal que l'imagination ne reproduit pas tous les objets sensibles, par exemple une figure de mille angles. — Enfin, la différence essentielle entre l'imagination reproductrice et l'entendement, c'est que les conceptions de l'entendement sont universelles et nécessaires, tandis que l'imagination ne peut se représenter que des choses particulières et individuelles.

Il faut cependant reconnaître avec Bossuet « qu'encore que ces deux actes d'imaginer et d'entendre soient si distingués, ils se mêlent toujours ensemble. L'entendement ne définit point le triangle ni le cercle que l'imagination ne s'en figure un ». « L'âme ne pense jamais sans image », dit Aristote.

Distincte de l'entendement, l'imagination passive l'est aussi de la mémoire. — Elle ne reproduit, en effet, que les perceptions sensibles, tandis que la mémoire fait revivre toutes nos connaissances passées. — Le souvenir suppose toujours la notion du temps écoulé entre la première apparition d'une idée et sa reproduction; au contraire, plus les images sont vives et plus nous perdons le sentiment du passé, plus nous croyons à la présence actuelle de l'objet représenté.

L'imagination et la mémoire n'en sont pas moins étroitement liées : elles s'éveillent et se provoquent mutuellement et l'association des idées est leur condition commune.

Pour la plupart des philosophes, Platon et Aristote, saint Thomas et Bossuet, Descartes, Fénelon, Condillac et bien d'autres, l'imagination n'est que la faculté reproductrice et représentative dont nous venons de décrire la nature et les caractères. Ce n'est là pourtant que la forme la plus humble de cette faculté et comme la condition de ses formes supé-

rieures, imagination *combinatrice* et imagination *créatrice*.

L'imagination *combinatrice* a pour fonction de fondre et d'associer les données des sens et de la mémoire pour en former des conceptions plus ou moins chimériques, des combinaisons d'images et de formes plus ou moins étrangères ou opposées aux lois de la nature et de la raison.

C'est à cette faculté, qu'on appelle souvent la *fantaisie*, la *faculté du rêve et de la chimère*, qu'on doit les châteaux en Espagne, les rêveries tour à tour riantes et sombres qui nous transportent au milieu de personnages imaginaires, et les *fictions* artistiques et poétiques, comme les sphinx, les griffons, les chœurs de nuées, de guêpes, d'oiseaux, mis sur la scène par Aristophane, etc.

Bossuet semble avoir entrevu cette forme de l'imagination; mais c'est Malebranche qui le premier a décrit la nature et le rôle de la *folle du logis*, comme il appelle l'imagination combinatrice. La plupart des philosophes après lui, et en particulier Dugald-Stewart, Maine de Biran, Jouffroy, en ont analysé les caractères et les productions.

La théorie de l'imagination *créatrice* n'a été donnée que fort tard par les philosophes. Plotin seul dans l'antiquité nous parle de cette grande faculté. Dans les temps modernes, Thomas Reid et Dugald-Stewart la décrivent bien, mais voient en elle un tour d'esprit particulier plutôt qu'un principe intellectuel général. C'est la gloire de Hegel et de l'école allemande d'avoir mis en lumière cette noble prérogative de l'esprit humain.

L'imagination *créatrice* est la faculté d'inventer dans les sciences et les beaux-arts.

Il y a donc l'imagination créatrice *scientifique* et l'imagination créatrice *esthétique* ou poétique.

L'imagination *scientifique* a pour fonction de faire découvrir aux mathématiciens les figures et les formules sur lesquelles ils travaillent, et aux physiciens, aux naturalistes, les hypothèses et les applications pratiques qui font leur gloire.

Dans toute découverte scientifique il y a deux choses : la suggestion d'une idée et la vérification ou la preuve de la justesse de cette idée. Or, si la preuve est affaire de calcul ou d'expérience, l'idée est suggérée à l'esprit par l'imagination. « L'idée, dit Claude Bernard, c'est une révélation, c'est un trait

de lumière ; elle apparaît comme l'éclair, comme une inspiration, une illumination soudaine, qui surprend celui-là même qui la reçoit. » Comment ne pas reconnaître à ces caractères un effet de l'imagination? L'histoire des découvertes scientifiques en physique, en chimie, dans les sciences morales, prouve que Claude Bernard a eu raison de dire « qu'une découverte est en général un rapport imprévu saisi par l'imagination » et Helmholtz que « l'hypothèse est la divination d'une uniformité ».

L'imagination *esthétique* ou *poétique* est la faculté de concevoir ou de se représenter sous forme sensible les idées les plus hautes de l'esprit et les sentiments les plus élevés du cœur. Ainsi, quand Phidias cherchait la forme la plus belle à donner au temple de Minerve, son imagination lui faisait concevoir le plan du Parthénon. Quand Michel-Ange se demandait quelle puissante expression peuvent donner à la physionomie humaine l'intelligence, la force et la majesté, son imagination créait les traits immortels de son Moïse. Michel-Ange et Phidias, tous les artistes et tous les poètes, doivent leur talent ou leur génie à l'imagination créatrice esthétique.

L'œuvre propre de cette faculté s'appelle *l'idéal* : l'idéal est un type de beauté accomplie, « species pulchritudinis eximia quædam, » comme dit Cicéron, une conception qui, réunissant les traits de beauté épars dans la nature, en forme un harmonieux ensemble, un tout aussi parfait que possible, « quo nihil possit esse præstantius, » dit encore Cicéron. — L'artiste et le poète contemplent ce modèle dans les profondeurs de leur âme et travaillent à en reproduire dans leurs œuvres l'invisible beauté : « Neque enim ille artifex (Phidias), dit Cicéron dans l'*Orator*, quum faceret Jovis formam aut Minervæ, contemplabatur aliquem à quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quædam, quam intuens, in eàque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. » — L'idéal, qui inspire l'artiste, le désespère aussi ; car, plus il est élevé, plus s'en éloignent les œuvres par lesquelles on s'efforce de le traduire.

L'analyse psychologique distingue trois choses dans la conception de l'idéal : une *idée*, une *forme sensible*, l'*incarnation de l'idée dans la forme sensible*.

L'*idée* est fournie par la raison et se rapporte tantôt au monde

physique, tantôt au monde intellectuel, tantôt au monde moral. Plus l'idée est grande, pure, élevée, plus est admirable le chef-d'œuvre qu'elle inspire; car, comme l'a dit excellemment Joubert : « Plus une parole ressemble à une pensée, une pensée à une âme, une âme à Dieu, plus tout cela est beau. »

La *forme sensible*, ce sont les lignes, les figures, les couleurs, les sons, dont l'imagination revêt les idées de l'intelligence. Les sens et la mémoire fournissent ces signes sensibles, vêtements et symboles de l'idée; aussi les Grecs disaient-ils avec raison que « les Muses sont filles de la Mémoire, » et, comme on l'a fait souvent remarquer, l'imagination ne crée pas au vrai sens du mot; elle ne tire pas ses conceptions du néant; elle se contente de mettre en œuvre, d'embellir, d'idéaliser des éléments empruntés à la réalité et au souvenir.

Il y a cependant quelque chose de profondément original dans les conceptions de l'imagination créatrice : c'est la fusion harmonieuse de l'idée et de la forme sensible, qui fait que cette idée s'incarne, vit et resplendit dans cette forme, dans ce symbole, à peu près comme l'âme vit et resplendit dans le corps. Voilà l'acte vraiment créateur, l'acte qui semble produire et faire jaillir la vie; car, comme l'a dit le poète, le sculpteur fait vivre le marbre et respirer l'airain, « vivos de marmore vultus, spirantia æra » ; le peintre anime la toile et crée des personnages vivants.

Le mode d'action de l'imagination créatrice, c'est l'*inspiration*, qui a été fort diversement définie et décrite par Platon, Lucrèce, Voltaire, Lamartine et Victor Hugo, et dont on peut dire qu'elle est un souffle puissant et fécond qui, passant dans l'âme de l'artiste, la ravit, la transporte, lui fait concevoir, sentir et exprimer spontanément le beau.

Il ne faudrait pourtant pas s'exagérer cette spontanéité de l'inspiration. La volonté, qu'elle semble contraindre, a beaucoup contribué à la faire naître. C'est elle qui, par ses efforts et son travail persévérant, a amené l'artiste et le poète à se former un idéal lentement élaboré. C'est elle qui les soutient dans leur application à exprimer cet idéal, application qui suppose tant de recherches, de tâtonnements, de retouches! L'activité de l'âme, concentrée sur une seule tâche, s'y accumule et il vient un moment où elle déborde, où quelque partie de l'œuvre s'achève.

Si l'inspiration a besoin d'être provoquée par les efforts de la volonté, contenue et dirigée par le jugement et le goût, corrigée et épurée par la réflexion et le travail, qui l'achèvent et la perfectionnent, c'est elle qui est le tout de l'art et de la poésie; c'est elle qui donne aux œuvres des maîtres cette touche simple ou grande, naïve ou profonde, forte ou gracieuse, que les plus laborieux efforts ne sauraient contrefaire et qui se trouve tout entière dans le premier jet, dans la production spontanée et vivante du génie créateur.

Il n'est pas de faculté qui joue un *rôle* plus important dans la vie humaine que la faculté dont nous venons de décrire la nature et les formes diverses. Les philosophes en ont dit tant de bien et tant de mal qu'il semble bien difficile de porter une juste appréciation sur ses avantages et ses inconvénients. Pour se préserver de toute exagération, il faut passer en revue les diverses formes de l'imagination et en faire ressortir l'influence tour à tour heureuse et malheureuse, salutaire et funeste.

A son premier degré, en tant que *reproductrice*, l'imagination fait repasser sous nos yeux toutes les beautés qui ont frappé nos sens; elle est comme le miroir et l'écho de la nature. Elle reproduit aussi les plaisirs et les joies de l'âme; mais, en revanche, elle fait revivre les souvenirs lugubres et les images désolantes, les scènes de deuil et de douleur.

L'imagination, en tant que faculté du *rêve et de la chimère*, présente encore plus d'avantages et surtout d'inconvénients. « Elle a, dit Pascal, ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres,... ses fous, ses sages. » — Ainsi, souvent ses bienfaisantes illusions sont comme des nuages dorés qui nous dérobent les tristesses de l'heure présente : quand la vie est amère, quand la douleur brise l'âme, il y a du bonheur à se transporter par la pensée dans un avenir meilleur, dans un monde peuplé de riantes fictions. — Il ne faut pas croire pourtant qu'on doive lâcher la bride « à la folle du logis, » à cette folle qui fait la folle, comme parle Malebranche. Elle devient souvent, en effet, fatale au jugement, qu'elle fausse et qu'elle corrompt; funeste au cœur, auquel elle présente le mal et le vice sous les dehors les plus attrayants, de sorte que, gagnée par le charme de ses séductions, l'âme sent se flétrir en elle la virginité du sentiment et se laisse aller à une corruption d'autant plus incu-

rable qu'elle s'insinue plus agréablement. Le caractère enfin se gâte d'une façon souvent irrémédiable, sous l'influence de cette fatale enchanteresse : elle fait ces hommes rêveurs et inconstants, qui ne sont jamais bien que là où ils ne sont pas, ces hommes légers et romanesques, qui n'apportent que des illusions en face des tristes réalités de la vie et qui, lorsque

Partout l'illusion s'effeuille sous leurs pas,

ne savent que se laisser aller à un désespoir fatal et mortel.

Funeste aux individus, l'imagination l'est encore plus aux peuples chez lesquels elle domine. Grâce à elle, les illusions et les mots exercent sur les masses un empire magique, si bien qu'un célèbre diplomate a pu dire avec raison: « L'art de gouverner les hommes n'est que l'art de les occuper et de les amuser. » L'imagination est aussi pour beaucoup dans ces brusques changements des États, dans ces secousses politiques, dans ces crises sociales, parfois terribles, qu'on appelle révolutions.

L'imagination *créatrice* exerce une influence généralement plus salutaire. — S'il y a des dangers pour le savant à suivre à l'aveugle les inspirations hardies d'une imagination sans frein, comme le prouve l'histoire de la philosophie et de la science, il faut reconnaître que c'est à l'imagination que les grands géomètres, les grands mathématiciens, les grands naturalistes ont dû leur génie et ces heureuses anticipations, ces grandes et belles découvertes qui font leur gloire. — L'imagination créatrice est encore plus utile dans les lettres et dans les arts que dans les sciences. C'est à elle qu'on doit ces figures et ces images, tantôt gracieuses et tantôt sublimes, qui font le charme du langage. C'est elle qui donne la vie aux œuvres littéraires et leur assure un succès durable ou une glorieuse immortalité. C'est elle qui inspire à l'orateur ces beaux mouvements qui électrisent un auditoire et cette éloquence magnifique dont l'écho prolongé retentit à travers les âges. C'est elle enfin qui est la mère des beaux-arts et qui, à ce titre, doit revendiquer comme lui appartenant la gloire de Phidias et de Michel-Ange, d'Apelles et de Raphaël, de Mozart et de Beethoven, d'Homère et de Virgile, de Sophocle et d'Euripide, de Shakespeare et de Corneille, de Gœthe et de Schiller, de Lamartine et de Victor Hugo. — Il peut arriver pourtant que l'imagination, devenue déréglée et

tyrannique, emporte le poète dans les champs illimités de la fantaisie, communique sa fougue au pinceau du peintre et lui fasse commettre toute sorte d'excès de forme et de couleur : l'art alors, oublieux de sa haute origine et de sa noble mission, semble se prostituer en se consacrant à la glorification du vice et à la corruption des mœurs. C'est un mal déplorable que le poète et l'artiste doivent religieusement éviter en planant toujours dans les régions supérieures de la beauté morale et de la sphère radieuse de l'idéal.

L'imagination est sans contredit la faculté la plus étroitement liée aux organes et la plus soumise à l'influence du tempérament, de l'âge, du sexe, du climat, de la maladie. — Elle exerce à son tour un empire étonnant sur le corps. On cite des cas de maladies déterminées et guéries par la seule imagination; elle peut même causer la mort à elle seule, comme l'a prouvé une célèbre expérience faite en Angleterre : après avoir mis dans un bain tiède un condamné à mort, on fit semblant de lui ouvrir les veines; cet homme, persuadé qu'il allait mourir, mourut effectivement. — Enfin, c'est à l'imagination qu'il faut rapporter ces faits extraordinaires qu'on désigne sous le nom d'*illusions* et d'*hallucinations*. L'*illusion* consiste à voir, entendre, percevoir un objet autrement qu'il n'est en réalité, et cela sous l'influence de l'imagination, qui le montre aux sens tel qu'il lui plaît de le concevoir. L'*hallucination* est l'état de l'âme qui croit voir, entendre, percevoir des objets qu'elle ne voit pas, n'entend pas, ne perçoit pas réellement. Ce phénomène vient de ce que l'imagination conçoit si vivement les choses qu'il en résulte une surexcitation nerveuse, un mouvement semblable à celui que détermine l'impression produite par les objets que croit percevoir l'halluciné. C'est ainsi que Brutus crut voir son mauvais génie avant la bataille de Philippes. Quand l'hallucination persiste et se renouvelle fréquemment, elle engendre la folie ou du moins une espèce de folie, comme chez Jean-Jacques Rousseau, qui, vers la fin de sa vie, se croyait obsédé, poursuivi par une légion d'ennemis imaginaires.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 237. Distinguer la mémoire imaginative de l'imagination créatrice (1).

(Sorbonne, 1868, 1871.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 90.

238. Comment se distinguent l'imagination et l'entendement?
(Bordeaux, 1892. Sorbonne, Clermont 1888.)

239. De l'imagination poétique ou créatrice.
(Faculté de Caen, Rouen, juillet 1886.)

240. De l'imagination créatrice. Faire la part de la mémoire et de la réflexion dans les produits de cette faculté.
(Sorbonne, 8 juillet 1880.)

241. Peut-on dire que l'imagination crée quelque chose? En quoi consiste le travail créateur de l'art (1)?
(Sorbonne, 1887.)

242. En quel sens est-il vrai de dire que l'imagination est une faculté créatrice? (Sorbonne, novembre 1892.)

243. L'imagination, son rôle dans les sciences.
(Lille, novembre 1892.)

244. Role de l'imagination dans les sciences.
(Grenoble, 1892.)

245. Quel est le rôle de l'imagination créatrice dans les beaux-arts?
(Sorbonne, 4 août 1874.)

246. Du rôle de l'imagination dans les découvertes scientifiques.
(Montpellier, 28 mars 1890.)

247. Du rôle de l'imagination dans les sciences abstraites.
(Sorbonne, 1876, juillet 1892.)

248. Déterminer la part de l'imagination dans les methodes scientifiques. (Sorbonne, mars 1893.)

249. Examiner les différentes phases de la découverte scientifique et marquer celle où intervient l'imagination.
(Dijon, 1888.)

250. Analyser les moments successifs de la découverte dans les sciences et distinguer ceux où intervient l'imagination.
(Dijon, 1889.)

251. Du rôle de l'imagination dans la vie humaine (2).
(Sorbonne, 10 août 1886, Lyon, 9 avril 1889.)

252. Influence de l'imagination sur le bonheur. Suffit-il de se croire malheureux pour l'être?
(Faculté de Montpellier, 11 juillet 1883.)

253. Dans quels cas et à quelle condition l'imagination, si décriée par quelques philosophes, peut-elle nous rendre de grands services?
(Lille, juillet 1889.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 95.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 98.

XLIX.

Déterminer le rapport de l'imagination et du goût : donner des exemples et montrer les applications.
(Sorbonne, juillet 1878.)

Plan. — 1. Définition de l'*imagination* et de ses diverses formes : imagination reproductrice, imagination combinatrice, imagination créatrice.

2. C'est en tant que créatrice que l'imagination a des rapports avec le *goût*.

3. Définition du *goût* et analyse de ses deux principaux éléments : jugement et sentiment.

4. Le *goût* implique, d'après M. Cousin, un troisième élément : il n'y a pas de goût sans *imagination*,

a) Parce que sans elle, on n'a pas d'idéal;

b) Parce que, pour goûter les œuvres d'imagination, il faut en avoir soi-même.

5. Si l'*imagination* est une des conditions du *goût*, le *goût*, à son tour, semble être l'auxiliaire indispensable de l'*imagination*,

a) Dans l'appréciation des œuvres artistiques et littéraires;

b) Dans la production de ces œuvres.

6. Exemples des heureux résultats de l'alliance de l'imagination et du goût.

7. Exemples des résultats du manque de goût (Lucrèce, Lucain, Corneille).

8. Le goût est donc nécessaire à l'artiste et au poète pour prévenir les écarts de l'imagination.

Développement. — L'*imagination* est la faculté de concevoir et de se représenter sous forme sensible les objets et les idées. — Tantôt elle se borne à faire revivre les personnes et les choses absentes ou évanouies : c'est alors l'imagination *reproductrice;* tantôt elle combine les données des sens et de la mémoire pour en former des fictions plus ou moins chimériques et bizarres : c'est alors l'imagination *combinatrice,* la fantaisie, la faculté du rêve et de la chimère; tantôt enfin elle fournit au savant, au poète et à l'artiste, des conceptions nouvelles, en parfaite harmonie avec les lois de la nature et de la raison : c'est alors l'imagination *créatrice,* la faculté de l'idéal, mère de la poésie et des beaux-arts.

Sous cette forme supérieure, elle présente des rapports étroits avec une autre faculté esthétique qu'on appelle le *goût*.

Le *goût* peut se définir la faculté de discerner et de sentir les beautés et les défauts de la nature et de l'art. « Le *goût*, a dit Voltaire, n'est que la suite d'un sens droit et le sentiment prompt d'un esprit bien fait ». « Le *goût*, a dit Montesquieu, n'est autre chose que l'avantage de découvrir avec finesse et avec promptitude la mesure du plaisir que chaque chose doit donner aux hommes ».

« Le *goût* n'est rien qu'un bon sens délicat »,

disait Marie-Joseph Chénier. — Il y a donc comme deux éléments principaux dans le *goût* : un élément intellectuel, le jugement, le discernement du beau et du laid, et un élément sensible, le sentiment esthétique : « Il faut de l'âme pour avoir du *goût* », a dit Vauvenargues. Aussi la sûreté du jugement et la délicatesse du sentiment sont-elles les deux qualités essentielles du *goût*.

Outre le jugement et le sentiment, le *goût* implique, au dire de Cousin, un troisième élément, l'*imagination*. — Il n'y a pas de *goût* sans *imagination* : car celui qui est dépourvu de cette dernière faculté n'a pas d'idéal, de modèle, auquel il puisse comparer les beautés sur lesquelles il doit se prononcer. — De plus, pour goûter les œuvres de l'*imagination*, il faut en avoir soi-même; pour apprécier et sentir un auteur, il faut, non pas l'égaler, mais lui ressembler en quelque degré. « Un esprit sensé, dit Cousin, mais sec et austère, comme Le Batteux ou Condillac, ne sera-t-il pas insensible aux plus heureuses audaces du génie et ne portera-t-il pas dans la critique une sévérité étroite, une raison très peu raisonnable, puisqu'elle ne comprend pas toutes les parties de la nature humaine, une intolérance qui mutile et flétrit l'art en croyant l'épurer? » Au contraire, plus on a d'*imagination*, plus on goûte les belles choses, plus on ressent les jouissances exquises de l'admiration, qui « est à la fois pour celui qui l'éprouve un bonheur et un honneur : c'est un bonheur de sentir profondément ce qui est beau; c'est un honneur de savoir le reconnaître. L'admiration est le signe d'une raison élevée servie par un grand cœur. Elle est au-dessus de la petite critique, de la critique sceptique et impuissante; mais elle est l'âme de la grande critique, de la critique féconde; elle est, pour ainsi dire, la partie divine du goût ». (Victor Cousin : *Du Vrai, du Beau, du Bien*).

Si l'*imagination* est une des conditions du *goût*, le *goût*, à son tour, semble être l'auxiliaire indispensable de l'*imagination*, soit dans l'*appréciation*, soit dans la *production* des œuvres artistiques et littéraires.

En effet, que l'imagination prononce seule sur les beautés et les défauts de l'art : ses jugements, n'ayant pas la raison pour base, courront le risque de mal apprécier la plus grande beauté, la beauté réglée et mesurée. « L'unité dans la composition, dit Cousin, l'harmonie de toutes les parties, la juste proportion des détails, l'habile combinaison des effets, le choix, la sobriété, la mesure, sont autant de mérites qu'on ne comprendra pas sans le *goût* ». — Voilà pourquoi notre grand Corneille, qui avait plus d'*imagination* que de *goût*, préférait Lucain à Virgile. La Fontaine, au contraire, celui de nos grands poètes du dix-septième siècle qui a eu le plus de goût, au dire de Nisard, La Fontaine ou Polyphile, comme il s'appelle lui-même, goûtait toutes choses et donnait à chacune son véritable prix : « Térence, dit-il,

Térence est dans mes mains; je m'instruis dans Horace;
Homère et son rival sont mes dieux du Parnasse.
. . . .
Je chéris l'Arioste et j'estime le Tasse;
Plein de Machiavel, entêté de Boccace,
J'en parle si souvent qu'on en est étourdi :
J'en lis qui sont du Nord et qui sont du Midi.

Dans la *production* des œuvres artistiques et littéraires, l'imagination est pour beaucoup, sans doute ; mais elle n'est pas tout. Si elle conçoit le beau idéal, ce type de beauté accomplie, *species pulchritudinis eximia quædam,* dont s'inspirent le poète et l'artiste, si elle a le merveilleux pouvoir de faire vivre et resplendir les idées de la raison dans une forme sensible, dans un symbole animé, comme l'âme vit et resplendit dans le corps, si elle seule peut donner aux œuvres des maîtres cette touche simple ou grande, naïve ou profonde, que les plus laborieux efforts ne sauraient contrefaire, il faut reconnaître que les inspirations du génie lui-même ont besoin d'être contenues et dirigées par le goût, corrigées et épurées par la réflexion et le jugement. Ce qui fait de *Polyeucte*, du *Misanthrope* et d'*Athalie* des merveilles incomparables, est-ce seulement l'imagination? Non; c'est aussi le goût parfait qui se

manifeste dans la simplicité profonde du plan, dans le développement mesuré de l'action, dans la vérité soutenue des caractères. « La Fontaine, le poète le plus naïf du dix-septième siècle, en est peut-être le plus travaillé. Ses ratures sont célèbres... Pour arriver à une vraie pensée, pour se trouver lui-même, il fallait que le goût vînt lui donner du doute sur ce qu'il avait écrit dans cette première faveur de l'esprit pour ce qu'il vient de produire ». (*Nisard.*)

C'est l'heureuse alliance du *goût* et de l'*imagination* qui a produit ces admirables chefs-d'œuvre des siècles de Périclès, d'Auguste, de Léon X et de Louis XIV, les statues de Phidias et de Praxitèle, les tableaux de Raphaël, de Lesueur et du Poussin, les tragédies de Sophocle, les dialogues de Platon, les harangues de Démosthène et de Cicéron, les poèmes d'Homère et de Virgile, de Racine et de La Fontaine, les pages éloquentes de Pascal et de Bossuet, de Fénelon et de La Bruyère.

C'est parce qu'ils n'avaient pas tout le *goût* désirable, que Lucrèce et Lucain, avec leur imagination puissante, se sont souvent égarés, que Corneille, malgré l'élévation de son esprit, « qu'il avait sublime », a produit tant « de pièces embarrassées, », et mis sur la scène tant « d'intrigues compliquées », où l'on ne reconnaît plus l'auteur du *Cid* et de *Polyeucte.* C'est pour la même raison qu'il y a si loin de la peinture flamande ou espagnole à la peinture italienne, des vierges de Murillo à celles de Raphaël, des drames de Shakspeare et de nos romantiques à la perfection des tragédies de Sophocle.

Il faut donc reconnaître que le *goût* est nécessaire à l'artiste et au poète pour prévenir les écarts de leur *imagination,* contenir sa fougue, parfois intempérante, et lui servir comme de frein. Boileau l'a dit excellemment :

Aimez donc la raison : que toujours vos écrits
Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix.

A cette condition, et à cette condition seule, les œuvres de l'*imagination* artistique et littéraire passeront à la postérité glorieuses et immortelles.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 254. Rapports de l'imagination et de la raison. (Grenoble, 1890.)

255. Étude comparative de l'imagination et de l'entendement. (Grenoble, 1889.)

256. Peut-on dire que l'imagination crée quelque chose? Quel est son rôle dans le travail créateur de l'art et en quoi consiste ce travail (1)? (Lyon, 1889; Toulouse, 1890.)

257 Définissez l'imagination et montrez quels sont ses caractères, ses formes et ses rôles divers. (Lyon, 1889.)

NOTIONS D'ESTHÉTIQUE

L.

Du Beau et de l'Art (2).

(Faculté de Clermont, 5 juillet 1885, novembre 1890.)

Plan. — 1. Le *beau* et l'*art* sont l'objet de l'esthétique : histoire de cette science.

2. On a donné bien des définitions du *beau*.

3. Mais les unes sont erronées :

 a) celle qui fait consister le *beau* dans l'*agréable :* exposé et réfutation de cette théorie;

 b) celle qui ramène le *beau* à l'*utile* : réfutation de cette théor

 c) celle d'après laquelle il consiste dans la *nouveauté :* réfutation de cette théorie;

 d) celle qui dit que le *beau,* c'est la *grandeur :* réfutation ;

 e) celle qui prétend que le *beau* réside dans l'imitation de la nature : réfutation.

4. Les autres définitions sont incomplètes :

 a) celle qui fait consister le *beau* dans l'*ordre*, la *proportion*, la *convenance ;*

 b) celle qui soutient que le *beau* c'est l'*unité* et la *variété*.

5. Il faut définir le *beau*,

 a) ou comme Kant l'a défini;

 b) ou comme le définissent Hegel, Jouffroy, Franck;

 c) ou bien la splendeur du vrai et du bien.

6. Les idées qui se rattachent à l'idée du *beau* sont :

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*.

(2) Voir Jouffroy, *Esthétique ;* — La Mennais, *Du beau et de l'art;* — Lévêque, *Science du beau ;* — Chaignet, *Les principes de la science du beau :* — Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine;* — Martha, *la Délicatesse dans l'art.*

a) l'idée du *laid* ;
b) l'idée du *sublime* ;
c) l'idée de la *grâce* ;
d) celle du *joli*.

7. Les formes du *beau* sont :
a) le beau *absolu* ;
b) le beau *relatif*, qui est physique, intellectuel et moral ;
c) le beau *idéal*.

8. Définition
a) de l'*art* en général ;
b) des arts mécaniques et des arts libéraux ;
c) des *beaux-arts*.

9. Les beaux-arts se divisent
a) en arts de la vue ou du dessin,
b) et en arts de l'ouïe ou des sons.

10. On les classe, d'après leur puissance d'expression, dans l'ordre suivant : architecture, sculpture, peinture, musique et poésie.

11. La question du but de l'art a donné lieu au *réalisme* et à l'*idéalisme*.

12. Le réalisme doit être rejeté,
a) parce qu'il rabaisse la dignité de l'art ;
b) parce qu'il le condamne à l'impuissance ;
c) parce qu'aucun art n'imite servilement.

13. Le but de l'art est de créer.

Développement. — Le *Beau* et l'*Art* sont l'objet de l'esthétique, de cette science qui doit son nom à Baumgartem, philosophe allemand du dernier siècle, et dont les fondements avaient été jetés par Platon dans l'*Ion*, le *Phèdre* et le *Banquet*, par Aristote dans sa *Poétique*, par Longin dans son *Traité du sublime*, par saint Augustin dans ses traités *De ordine* et *De pulchro*, mais qui n'a été définitivement constituée que par les travaux de Kant, de Schelling, de Hegel en Allemagne, de Cousin, de Jouffroy, de La Mennais, de MM. Lévêque, Chaignet, Charles Blanc, en France.

On a donné bien des définitions du *Beau* ; mais les unes sont erronées, les autres incomplètes, et il semble difficile d'en dégager la véritable notion du *Beau*.

Les philosophes sensualistes du dix-huitième siècle disaient que le *Beau* c'est ce qui plaît aux sens, ce qui leur procure une impression *agréable*. — Mais Cousin a éloquemment démontré, dans son traité *Du Vrai, du Beau et du Bien*, l'impossibilité de réduire le Beau à *l'agréable*.

« Sans doute, dit-il, la beauté est presque toujours agréable aux sens, ou du moins elle ne doit pas les blesser. » Mais le Beau n'est pas beau, parce qu'il est agréable; il est agréable, parce qu'il est beau.

N'est-il pas vrai, d'ailleurs, que toutes les choses agréables ne nous paraissent pas belles? Une table chargée de mets et de vins délicieux peut être très agréable à un gourmet, à un homme pressé par la faim; ni l'un ni l'autre ne songent à la trouver belle.

De plus, parmi les choses agréables, celles qui le sont le plus ne sont pas les plus belles : certains plaisirs de l'odorat, du goût et du toucher, ébranlent plus la sensibilité que les plus grandes beautés de la nature et de l'art.

Non-seulement l'agréable n'est pas toujours le beau, mais encore il l'empêche et le détruit quelquefois : quand la peinture se complaît dans la reproduction de formes voluptueuses, elle peut agréer aux sens; mais elle trouble, elle révolte en nous l'idée chaste et pure de la beauté.

Enfin, *l'agréable* s'adresse à la sensibilité, et il est esssentiellement variable, non seulement d'un individu à l'autre, mais encore dans le même individu, suivant les diverses circonstances. — Le beau, lui, s'adresse à l'intelligence, à la raison, au goût, qui le conçoit comme nécessaire et universel. « L'agrément est arbitraire, dit La Bruyère ; la beauté est quelque chose de plus réel et de plus indépendant du goût et de l'opinion. »

Si le *Beau* n'est pas l'agréable, il n'est pas davantage *l'utile,* quoi qu'en aient dit les empiristes.

D'abord, il y a des objets utiles qui ne sont pas beaux et des objets beaux qui ne sont pas utiles. Rien de plus utile qu'un levier, qu'une poulie, et cependant on n'est pas tenté de les trouver beaux. Les coupes antiques étaient fort belles, mais aussi bien incommodes et par là même moins utiles que nos verres.

Que s'il y a des objets à la fois utiles et beaux, comme un arbre chargé de fruits magnifiques, un champ couvert d'une moisson dorée, leur beauté ne se tire pas du même point de vue que leur utilité.

L'utile est quelque chose de relatif au but, à la fin qu'on se propose d'atteindre; le beau, au contraire, est beau par lui-

même, indépendamment de l'avantage qu'il procure et de son rapport avec nous : une belle fleur n'est pas moins belle dans un désert que dans un jardin.

De plus, la jouissance que nous procure l'utile est intéressée et accompagnée du désir de posséder l'objet utile pour le faire servir à notre usage; au contraire, le plaisir que nous fait éprouver la vue du beau est désintéressé et ne tend qu'à la conservation de la beauté et à l'union avec elle.

Enfin, nous percevons, nous contemplons le Beau, qui se révèle directement, immédiatement à la raison, au goût ; nous concevons l'utile, qui ne nous apparaît qu'autant que nous l'avons comparé avec son but et sa fin.

Le Beau, qui n'est ni l'agréable ni l'utile, ne consisterait-il pas dans la *nouveauté*, comme on l'a parfois soutenu en alléguant le proverbe : « Tout ce qui est nouveau est beau ? »

Il y a sans doute une part de vérité dans cette maxime populaire. — Mais la beauté des choses nouvelles, dont nous remarquons plus tard les défauts, n'était qu'apparente : c'est nous qui la mettions dans un objet où elle n'existait réellement pas.

D'ailleurs, il y a des choses nouvelles qui ne sont pas belles du tout, par exemple les caprices et les excentricités de la mode.

De plus, il y a des choses qui nous paraissent très belles, bien qu'elles n'aient pas l'attrait de la nouveauté, les poëmes d'Homère, par exemple.

Enfin, la nouveauté est quelque chose de relatif et qui ne dure qu'un temps, tandis que la beauté est absolue, indépendante des temps et des lieux.

D'après certains philosophes, le Beau consisterait dans la *grandeur*, dans tout ce qui excède les forces ordinaires de la nature physique et morale : c'est là l'opinion de Victor Hugo et de l'école romantique.

Sans doute, la grandeur d'un objet ajoute quelquefois à sa beauté ; mais, à elle seule, elle ne la constitue pas.

Cela est si vrai qu'il y a des choses grandes, très grandes, qui ne nous plaisent nullement, qui nous choquent même par leur grandeur excessive : v. g. les monuments assyriens.

D'un autre côté, il y a des choses belles, très belles, qui ne sont

pas grandes, comme les bijoux, les miniatures, les diamants, etc.

Enfin, si le beau se confondait avec l'excessif, le laid deviendrait beau à mesure qu'il deviendrait plus laid. Mais quel est l'homme sensé qui oserait dire que Néron est beau, parce que ses forfaits dépassent toute proportion ?

On a encore fait consister le *Beau* dans *l'imitation* fidèle de la nature et dans l'illusion qui en résulte.

Mais ce qui nous charme dans l'imitation, ce n'est pas tant l'illusion qu'elle nous donne que l'intelligence de l'artiste, qui se révèle dans la difficulté vaincue.

D'ailleurs, il y a des choses belles en dehors de toute imitation : qu'on nous montre par exemple, dans la nature, le modèle du Parthénon, de la cathédrale de Cologne, de Saint-Pierre de Rome.

Ce seraient donc des erreurs que de faire consister le *Beau* dans *l'agréable*, *l'utile*, la *nouveauté*, la *grandeur*, ou *l'imitation*. Mais on n'a pas toujours dénaturé ainsi la beauté et on en a donné des définitions plus exactes, quoique incomplètes.

C'est ainsi qu'on a prétendu que le *Beau* consiste dans *l'ordre*, la *proportion*, la *convenance*.

L'ordre, la proportion, la convenance sont bien des conditions, ou, si l'on veut, des éléments de la beauté; mais ils n'en constituent pas à eux seuls l'essence véritable : toute combinaison de parties, toute symétrie n'est pas belle; autrement, il n'y aurait rien au monde de plus beau que les théorèmes de la géométrie.

D'ailleurs, n'est-il pas vrai qu'une chose nous paraît belle, sans que nous sachions quelles proportions elle doit avoir?

Enfin, l'ordre, la proportion, la convenance, sont choses relatives et varient suivant les objets et les circonstances, tandis que le beau nous apparaît toujours comme absolu.

D'après saint Augustin, l'essence du *Beau*, c'est *l'unité*. A l'unité le père André et Victor Cousin ont ajouté la *variété*.

Sans doute, l'unité et la variété sont des conditions du Beau; mais elles n'en sont pas l'essence, et s'il est vrai de dire avec le poète :

> L'ennui naquit un jour de l'uniformité,

il n'est pas moins vrai de reconnaître qu'il y a des objets

très variés qui nous paraissent laids, tandis que d'autres, sans beaucoup de variété, éveillent en nous le sentiment et l'idée du beau.

Le *Beau*, d'après Kant, dans la 1re partie de sa *Critique du jugement*, « c'est ce qui plaît universellement et sans concept », ou encore, « une finalité sans fin » ; ou « ce qui satisfait le libre jeu de l'imagination sans être en désaccord avec les lois de l'entendement », ou « un reflet de l'infini sur le fini ».

Jouffroy a défini le Beau « l'invisible manifesté par le visible; » Hegel, « la manifestation sensible de l'idée ; » M. Franck, « la manifestation sensible du principe qui est l'âme et l'essence des choses. »

Quoi qu'il en soit de ces diverses définitions, il semble qu'on pourrait dire, en s'inspirant d'une parole attribuée à Platon, bien qu'il ne l'ait jamais écrite : le Beau est la splendeur de l'être, ou la *splendeur du vrai et du bien.*

Oui, le Beau, c'est le *vrai :*

Rien n'est beau que le vrai ; le vrai seul est aimable ;

mais le vrai nous apparaissant dans tout son éclat, le vrai revêtu d'une forme resplendissante, le vrai rayonnant à travers un symbole gracieux, le vrai parlant à l'âme et à la raison par l'intermédiaire des sens et de l'imagination, comme les héros d'Homère, de Corneille, les vierges de Raphaël, les harmonies de Mozart et de Beethoven.

Le Beau, c'est encore le *bien*, mais le bien avec un caractère de grandeur et de dignité extraordinaires, le bien resplendissant dans une action généreuse, un dévouement héroïque, comme celui de Léonidas ou du chevalier d'Assas. Le poète ne dit pas : il est bien, mais il est beau de mourir pour la patrie :

Decorum est pro patriâ mori.

« Le vrai, le beau et le bien sont de même famille », a dit Fénelon.

A l'idée du Beau se rattachent celle du *laid*, ou de la laideur, qui n'est que l'absence choquante de la beauté physique ou morale ; celle du *sublime*, dans lequel on a eu tort de ne voir qu'une forme supérieure du beau et qui est « une apparition soudaine de l'infini au sein du fini ; » celle de la *grâce*, de ce je

ne sais quoi d'indéfinissable qui nous charme, dans les attitudes, les mouvements et les discours :

Et la grâce, plus belle encore que la beauté;

et celle du *joli*, qui est le diminutif du beau et qui plaît surtout par des qualités physiques et extérieures.

On distingue ordinairement trois formes du Beau : le Beau *absolu*, qui est Dieu, type suprême et source infinie de toute beauté; le beau *relatif* et créé, qui est physique, intellectuel ou moral, suivant qu'il consiste dans la régularité et l'harmonie des lignes, des formes, des couleurs, des sons, ou dans les conceptions larges et élevées de l'esprit humain, de la science et du génie, ou dans les nobles combats de la liberté contre les passions et les généreux triomphes du devoir et de la vertu; enfin le beau *idéal*, ou le beau tel que le conçoit l'imagination esthétique et tel que l'*art* cherche à la reproduire.

On entend par *art*, en général, tantôt les œuvres de l'homme par opposition à celles de la nature, tantôt la pratique par opposition à la théorie, tantôt et le plus souvent un ensemble de moyens ou de procédés, employés pour atteindre un but pratique quelconque.

Il y a deux sortes d'arts : les arts *mécaniques* et les arts *libéraux*.

Les premiers nous apprennent à nous servir de la matière pour notre utilité. Ce sont les diverses formes du travail et de l'industrie humaine qu'étudie l'économie politique : industrie agricole, industrie extractive, industrie manufacturière, industrie locomotrice, industrie commerçante.

Les arts *libéraux* s'adressent surtout à l'intelligence et à l'imagination.

« Ils travaillent de l'esprit plutôt que de la main, tandis que les arts mécaniques travaillent de la main plus que de l'esprit. » (*Bossuet.*)

Parmi les arts libéraux, les uns ont pour objet l'utile, v. g. la grammaire, la rhétorique; les autres, le beau. Ce sont les *beaux-arts*, qu'on peut définir avec Cousin « la reproduction libre et désintéressée du beau idéal sous forme sensible », ou bien les différentes manières d'exprimer, de représenter les con ceptions de l'imagination créatrice.

Les beaux-arts sont l'*architecture*, la *sculpture*, la *peinture*, la *musique* et la *poésie*, auxquelles on ajoute quelquefois *l'art des jardins*, la *gravure* et la *danse*.

L'*architecture* est l'art de construire, suivant les règles et les proportions convenables, des édifices dont la forme matérielle exprime une conception idéale.

La *sculpture* est l'art de reproduire dans le bois, la pierre, le marbre ou l'airain, les formes animées et vivantes et par elles le beau idéal.

La *peinture* est l'art de représenter, à l'aide du dessin et des couleurs, de la lumière et des ombres, tous les objets visibles, symboles du beau.

La *musique* est un art qui, par des sons successifs (mélodie), régulièrement mesurés et cadencés (rythme) et combinés en accords (harmonie), éveille en nous le sentiment et l'idée du beau.

La *poésie* est un art par lequel l'homme, au moyen de la parole cadencée et rythmée, exprime toutes les idées et tous les sentiments de l'âme, les plus hautes conceptions de l'intelligence et les impressions les plus fugitives de la sensibilité.

L'art des jardins est une sorte d'architecture travaillant sur la nature organisée et vivante et utilisant toutes les ressources du règne végètal pour produire le beau.

La *danse* est l'art d'exprimer par les mouvements ordonnés du corps humain les sentiments de l'âme et par là le beau idéal.

Comme, parmi les beaux-arts, les uns s'adressent à la vue et les autres à l'ouïe, on les divise ordinairement en deux classes : *arts du dessin* ou *arts plastiques* et *arts des sons* ou arts de l'ouïe ; d'un côté, l'architecture avec l'art des jardins, la sculpture, la peinture et la gravure ; de l'autre, la musique et la poésie.

Les premiers se développent dans l'espace; les seconds dans le temps ; le passage des uns aux autres a lieu par un art intermédiaire, la *danse*, qui se développe à la fois dans l'espace et le temps.

En dehors de cette classification usuelle des beaux-arts, il en est une autre qui les distribue d'après leur excellence et leur élévation. Le principe de cette classification vraiment scientifique, c'est qu'un art est d'autant plus élevé et plus di-

gne d'admiration qu'il est plus *expressif* et plus capable de traduire le beau idéal dans un symbole animé et vivant.

D'après ce principe, l'*architecture* est le moins noble des beaux-arts, parce que d'abord elle ne façonne que les masses informes de la matière, selon les lois de la géométrie et de la mécanique; parce qu'ensuite elle se laisse guider par l'utilité pratique et se voit obligée de s'astreindre aux besoins et aux nécessités de l'homme.

La *sculpture* se place immédiatement au-dessus de l'architecture : elle façonne, elle aussi, la matière inerte, mais sans être soumise à la rigueur des lois géométriques, sans être guidée par aucune vue d'utilité matérielle, sans avoir d'autre but que d'exprimer le beau idéal. Ce qu'elle reproduit avant tout, c'est le corps humain avec ses belles proportions et ses formes gracieuses, avec ses attitudes et ses traits si expressifs. Mais elle le cède à la peinture.

La *peinture*, en effet, possède des moyens d'expression plus nombreux et plus puissants : par la couleur, elle donne la vie aux objets qu'elle représente; par la perspective, le jeu de la lumière et des ombres, le groupement des figures, elle reproduit non seulement les beaux spectacles et les grandes scènes de la nature, mais encore les sentiments les plus profonds de l'âme humaine, les situations les plus saisissantes de la vie morale. Aussi, d'après Victor Cousin, la peinture est-elle plus expressive que la musique elle-même, sur laquelle elle semble avoir l'avantage de la clarté et de la précision.

Cependant Hegel et la plupart des philosophes voient dans la *musique* un art supérieur à la peinture. — Celle-ci, en effet, saisit et fixe pour toujours un moment de la vie; mais ce n'est qu'un moment arrêté, pour ainsi dire, au passage et soustrait à la fuite du temps. La musique, elle, reproduit les sentiments de l'âme dans leur succession rapide et variée, dans tout ce qu'ils ont de vague et d'infini. — De plus, la peinture est un art matériel et objectif, comme dit Hegel, tandis que la musique est un art plus subjectif, un art qui s'adresse davantage à l'intelligence par le moyen du son, phénomène inétendu et presque immatériel, qui vibre jusque dans les profondeurs de l'âme.

« Mais l'art par excellence, dit Cousin, celui qui surpasse tous les autres, parce qu'il est incomparablement le plus ex-

pressif, c'est la *poésie.* » — Sa supériorité lui vient de son instrument, qui est la parole, la parole cadencée, harmonisée, la parole qui peut traduire les plus hautes conceptions de l'intelligence et les impressions les plus fugitives de l'âme, la parole enfin qui seule représente un objet sous toutes ses faces, une action dans son développement complet et successif. — De plus, la poésie est comme un art universel, qui résume tous les autres; elle bâtit, elle sculpte, elle peint, elle chante. Aussi tous les arts reconnaissent-ils la poésie comme leur type suprême et la mesure de leur beauté et de leur perfection : plus il y a de poésie dans une œuvre d'art, statue, tableau, mélodie, plus cette œuvre est vivante et digne d'admiration.

La Mennais a donné, dans son livre *De l'Art et du Beau*, une ingénieuse synthèse des beaux-arts et montré qu'ils sortent tous de l'architecture par une magnifique et glorieuse genèse.

La question de savoir quel est le but que doit se proposer l'art a donné lieu à deux principaux systèmes : l'*idéalisme* et le *réalisme*.

L'*idéalisme* en esthétique est la doctrine de ceux qui soutiennent que le but de l'art doit être la reproduction de l'idéal, la représentation de la réalité physique, intellectuelle ou morale, dans un symbole, ressemblant à la réalité dont il s'inspire, mais toujours plus pur, plus parfait que cette réalité, qu'il élève et transfigure autant que possible.

Le *réalisme* est le système de ceux qui ne veulent pas entendre parler de beauté idéale et prétendent que la poésie est dans tout et que l'art doit s'enfermer dans l'imitation de la nature : le réel, tout le réel, rien que le réel, voilà la devise de ce système.

Mais d'abord le réalisme rabaisse la dignité de l'art, en faisant de ses productions des copies banales et des calques serviles de la nature, et en enlevant à l'artiste et au poète leur caractère personnel et créateur, c'est-à-dire ce qui fait leur gloire.

En second lieu, le réalisme rend l'art aussi impuissant que servile, en le condamnant à de puérils efforts pour imiter ce qui est inimitable, la nature physique, la nature morale, la vie surtout.

Enfin, le réalisme, condamné par la raison, l'est aussi par l'expérience : il n'y a, en effet, aucun art, ni l'architecture, ni la sculpture, ni la peinture elle-même, ni la musique, ni la poésie, qui imite servilement la réalité.

Le but de l'art, ce n'est pas d'imiter, mais de créer. Le poète et l'artiste, tout en s'inspirant des données de la nature et de l'expérience, doivent les combiner, les transformer, les idéaliser, de manière à en faire leur œuvre propre et personnelle. C'est ainsi que l'art se montre vraiment digne de l'admiration des siècles, et que ses œuvres, animées par le souffle vivifiant de l'idéal, passent à la postérité glorieuses et immortelles.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat — 258. De l'esthétique. (Clermont; novembre 1892.)

259. Distinction du beau et du sublime (1). (Sorbonne, 18 juillet 1881.)

260. Le beau peut-il se confondre avec l'utile et l'agréable? L'art doit-il être exclusivement l'imitation de la nature? (Sorbonne, 8 août 1873.)

261. Analyser les principaux sentiments que fait naître en nous la vue du beau. (Sorbonne, 18 juillet 1882.)

262. Y a-t-il une science du beau? S'il y en a une, quels doivent en être les caractères et la méthode (2)? (Faculté de Toulouse, Cahors, 8 août 1881.)

263. Des rapports de la philosophie avec les beaux-arts. (Clermont, 1891.)

264. De l'art. Quel en est le principe? Quel en est le but? (Douai, 1887.)

265. L'art doit-il être exclusivement l'imitation de la nature? (Clermont, 1887.)

266. L'imitation est-elle, comme on l'a soutenu, le principe de tous les arts? (Bordeaux, 1882-1888.)

LI.

Y a-t-il une beauté idéale supérieure à la beauté réelle, dont l'amour inné est le principe de l'art?

(Faculté de Clermont, siégeant à Brive, juillet 1882.)

Plan. — 1. La beauté, qu'on a si diversement définie, semble être la splendeur du vrai et du bien.

2. La beauté réelle est de trois sortes : physique, intellectuelle ou morale.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements :* page 161.

(2) Voir ce sujet traité *ibidem :* p. 159.

3. Les réalistes ne veulent pas entendre parler de beauté idéale, supérieure à la beauté réelle, et ils ramènent l'art à l'imitation de la réalité.

4. Mais cette théorie est condamnée par la saine philosophie,

a) Parce qu'elle rabaisse la dignité de l'art;

b) Parce qu'elle rend l'art aussi impuissant que servile;

c) Parce que l'expérience nous dit qu'aucun art n'imite réellement.

5. Il faut donc reconnaître qu'il y a une beauté idéale, supérieure à la beauté réelle dont elle s'inspire.

6. Au dire de Platon, notre âme aurait contemplé autrefois la beauté idéale et elle en aurait maintenant la réminiscence.

7. Mais cette théorie n'est qu'une brillante chimère, et c'est l'imagination créatrice qui conçoit la beauté idéale.

8. Cette beauté dirige dans leurs œuvres l'artiste et le poète, comme l'ont dit Cicéron et Raphaël.

9. Son amour inné est le principe des beaux-arts.

10. Elle désespère l'artiste et le poète, tout en les inspirant.

11. Ils doivent néanmoins concevoir un idéal de plus en plus élevé, de plus en plus rapproché de la Beauté suprême et infinie, qui est Dieu.

Développement. — La beauté, dont le spectacle provoque dans l'âme des sentiments si vifs, si délicats et si profonds, la beauté dont tout le monde a la notion claire et immédiate, n'en est pas moins une des choses sur la nature desquelles les philosophes sont le plus partagés. Ils en ont donné des définitions si diverses et si contradictoires qu'il est bien difficile d'en dégager la véritable essence du beau. Néanmoins, on s'accorde généralement à reconnaître que la beauté c'est la splendeur de l'être, la *splendeur du vrai et du bien*.

Oui, le beau, c'est le *vrai :*

Rien n'est beau que le vrai ; le vrai seul est aimable ;

mais le vrai nous apparaissant dans tout son éclat, le vrai revêtu d'une forme resplendissante, le vrai rayonnant à travers un symbole gracieux, le vrai parlant à l'âme et à la raison par l'intermédiaire des sens et de l'imagination, comme les héros d'Homère, de Corneille, les vierges de Raphaël, les harmonies de Mozart et de Beethoven.

Le beau, c'est encore le *bien*, mais le bien avec un caractère de grandeur et de dignité extraordinaires, le bien resplendissant dans une action généreuse, un dévouement héroïque

comme celui de Léonidas ou du chevalier d'Assas. Le poète ne dit pas : il est bien, mais il est beau de mourir pour la patrie :

Decorum est pro patria mori. (HORACE.)

Les Grecs avaient consacré cette union intime du beau et du bien par cette expression : τὸ καλοκάγαθον. « Le vrai, le beau et le bien sont de même famille, » a dit Fénelon.

La beauté *réelle*, c'est-à-dire la beauté telle qu'elle se montre à nous dans la nature, semble être de trois sortes : *physique*, *intellectuelle* ou *morale*. — La beauté *physique* consiste dans la régularité et l'harmonie des lignes, des formes, des couleurs et des sons; telle est la beauté du ciel étoilé, de l'Océan dans sa majesté calme et sereine, d'un paysage délicieux : « Un beau visage, dit La Bruyère, est le plus beau de tous les spectacles. » — La beauté *intellectuelle* est celle qui éclate dans les conceptions larges et élevées de l'esprit humain, de la science et du génie : ce sont des choses belles de cette beauté que les découvertes de la science moderne, les inventions d'un Descartes, d'un Newton, d'un Leibniz, d'un Ampère, d'un Arago, d'un Herschell. — La beauté *morale*, c'est celle de la vertu héroïque ou sublime, celle des généreux triomphes de la liberté sur le mal et les passions : Socrate mourant avec la radieuse espérance de l'immortalité, Épictète disant à son maître, qui lui avait cassé la jambe : « Je vous avais bien dit que vous me la casseriez, » voilà la beauté morale.

S'il fallait en croire les réalistes, les naturalistes, comme on dit aujourd'hui, il n'y aurait pas d'autre beauté que la beauté réelle, et la beauté soi-disant idéale, dont on parle quelquefois et qu'on donne comme supérieure à la beauté qui frappe nos regards, ne serait qu'une illusion, une chimère; l'art n'aurait donc qu'à s'enfermer dans l'imitation de la nature : le réel, tout le réel, rien que le réel, voilà quelle devrait être sa devise.

Mais la saine philosophie condamne le réalisme.

D'abord, ce système rabaisse la dignité de l'art : il fait de ses productions des copies banales, des calques serviles de la nature, et il enlève à l'artiste son originalité personnelle et créatrice, qui est son auréole et sa gloire.

En second lieu, le réalisme rend l'art aussi impuissant que servile, en le condamnant à de puérils efforts pour imiter ce qui

est inimitable : car la copie demeure toujours au-dessous de la réalité, qu'il s'agisse des beautés du monde physique ou de celles du monde moral; la nature a quelque chose par quoi elle surpasse infiniment l'art : c'est la vie; la nature produit des êtres vivants; l'art ne donnera jamais que l'apparence de la vie.

Enfin, le réalisme, condamné par la raison, l'est aussi par l'expérience. Quel est, en effet, l'art qui imite réellement? — Ce n'est pas l'architecture : car qu'on nous montre le modèle du Parthénon, de la cathédrale de Cologne, de Saint-Pierre de Rome. — Ce n'est pas davantage la sculpture, qui, même en reproduisant les formes du corps humain, ne se borne pas à les imiter servilement; en supposant qu'il se soit trouvé un homme pour servir de modèle à l'Apollon du Belvédère, où le sculpteur a-t-il pris la grâce et la majesté divines qui rayonnent dans la figure de sa statue? — Ce n'est pas non plus la peinture : dans les genres même les plus favorables à la théorie de l'imitation, la peinture de paysages et de portraits, l'artiste ne copie pas banalement la nature; il choisit et harmonise. — C'est encore moins la musique; car ni Mozart ni Beethoven n'ont trouvé dans la nature le modèle de leurs sublimes mélodies. — Qui dit poésie, enfin, dit création, et c'est un injurieux contre-sens que de faire du poète un imitateur : il donne la vie à ses héros, qui sont vraiment les fils de son génie.

Il faut donc reconnaître avec les idéalistes que l'art n'est pas l'imitation de la nature, mais la « reproduction libre et désintéressée du beau idéal sous forme sensible, » comme l'a dit Cousin. Or, le beau idéal, c'est un type de beauté accomplie, *species pulchritudinis eximia quædam,* comme parle Cicéron, une conception qui, réunissant des traits de beauté épars dans la nature, en forme un harmonieux ensemble, un tout aussi parfait que possible, *quo nihil possit esse præstantius,* dit encore Cicéron. — La beauté idéale s'inspire donc de la beauté réelle, physique, intellectuelle ou morale; mais elle la transforme, l'embellit, la représente et l'incarne dans un symbole, ressemblant à la réalité, mais toujours plus pur, plus parfait que cette réalité, qu'il élève et transfigure autant que possible.

Au dire de Platon, notre âme aurait contemplé la beauté idéale dans une vie antérieure à cette vie terrestre et pendant

laquelle, placée dans les astres et portée sur des ailes divines, elle se nourrissait de science pure et contemplait dans leur réalité vivante toutes les idées éternelles, toutes les essences incréées. Précipitée dans la prison du corps en punition d'une faute, elle a oublié, en entrant dans cette vie, les connaissances acquises dans une vie meilleure ; seulement, à l'occasion des données expérimentales, elle ressaisit, elle ravive peu à peu les idées que l'illuminaient autrefois ; elle a des souvenirs, des réminiscences, ἀναμνήσεις, de la beauté idéale qu'elle a connue autrefois, et ces souvenirs, ces réminiscences, qu'éveillent en elle les ombres de beauté qui brillent ici-bas à ses regards, donnent lieu à l'art et à la poésie.

Cette théorie a le tort de n'être qu'une brillante chimère. — D'abord, la vie antérieure et divine que rêvait pour nous le disciple de Socrate n'a jamais existé que dans sa poétique imagination. — En second lieu, la conception de la beauté idéale n'offre aucun des caractères du souvenir et de la réminiscence ; elle est l'œuvre de l'imagination créatrice, qui, combinant les données de la nature et de l'expérience, les transforme, les embellit, les harmonise.

L'idéal une fois conçu, l'artiste et le poète le contemplent dans les profondeurs de leur âme et travaillent à en reproduire dans leurs œuvres l'invisible beauté, comme Cicéron l'affirme à propos de Phidias, en disant dans *l'Orator* que, « lorsque ce grand artiste faisait une statue de Jupiter et de Minerve, il n'avait pas sous les yeux un modèle particulier dont il s'appliquât à exprimer la ressemblance ; mais qu'au fond de son âme résidait un certain type accompli de beauté, sur lequel il tenait ses regards attachés, et qui dirigeait son art et sa main : Neque enim ille artifex (Phidias), quum faceret Jovis formam aut Minervæ, contemplabatur aliquem à quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quædam, quam intuens, in eàque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. » C'est ce procédé de Phidias que Raphaël déclare avoir suivi dans la composition de ses chefs-d'œuvre : « Comme je manque de beaux modèles, écrit-il à son ami Castiglione, je me sers d'un certain idéal que je me forme dans l'esprit. »

C'est l'amour inné de la beauté idéale, amour calme et peu

profond dans les âmes vulgaires, mais ardent, énergique, enthousiaste dans certaines natures d'élite, qui est le principe des beaux-arts, architecture, sculpture, peinture, musique et poésie : il pousse les artistes à faire vivre le marbre et respirer l'airain, « vivos de marmore vultus, spirantia æra, » comme dit Virgile; il excite le poète à créer des héros, enfants de son imagination et de son génie, et à produire tous ces immortels chefs-d'œuvre qui sont la plus pure gloire de l'humanité.

La beauté idéale, qui inspire l'artiste et le poète, les désespère aussi; car plus elle est élevée, plus s'en éloignent les œuvres par lesquelles on s'efforce de la traduire. « Nul mieux que saint Augustin, au dire d'Ozanam, n'a exprimé la peine de l'âme devant cette fuite éternelle de l'idéal qu'elle désire éternellement... La plainte de saint Augustin, incapable de traduire par le langage l'idée qui illumine son esprit avec la rapidité de l'éclair, est la plainte de tous ceux qui ont rêvé la beauté, qui l'ont cherchée et qui sont assez grands pour se rendre le témoignage qu'ils ne l'ont jamais atteinte. C'est Virgile mourant et vouant au feu son *Énéide;* c'est le Tasse ne pouvant se consoler de sa *Jérusalem.* »

L'artiste et le poète n'en doivent pas moins faire tous leurs efforts pour concevoir une beauté idéale, aussi supérieure que possible à la beauté réelle. Plus cette beauté idéale est grande, pure, élevée, plus est admirable le chef-d'œuvre qu'elle inspire; car, comme l'a dit excellemment Joubert dans ses *Pensées :* « Plus une parole ressemble à une pensée, une pensée à une âme, une âme à Dieu, plus tout cela est beau. » Dieu est, en effet, le type suprême, parfait et infini de la beauté idéale, ou plutôt il est la Beauté idéale elle-même, comme il est la Vérité et la Bonté nécessaire, éternelle et absolue.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat : — 267. Quelles sont les différences entre les *principes*, les *moyens* et les *fins* de la science, de l'art et de l'industrie? (1).

(Sorbonne, 1874.)

268. Quel est le sens de ces diverses expressions employées dans la théorie des beaux-arts : l'imitation, la fiction, l'idéal? (2).

(Sorbonne, 1882.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 369.
(2) Voir ibidem, p. 164.

269. Quelle différence y a-t-il dans la poésie et les beaux-arts entre la fiction et l'idéal? (Sorbonne, 1874.)

LII.

De la moralité dans l'art (1).

(Sorbonne, 18 juillet 1884.)

Plan. — 1. La question des rapports de l'art avec la morale a donné lieu à deux opinions contradictoires :

a) l'opinion de ceux qui veulent que toute œuvre artistique ait un but moral;

b) l'opinion de ceux qui, au nom de l'indépendance de l'art, réclament pour lui le droit à l'immoralité.

2. Les conséquences pratiques de ces deux opinions, sont :

a) Que l'une excuse et légitime tous les excès;

b) Que l'autre taxe d'immoralité les œuvres les plus naturelles, comme les *Fables* de la Fontaine.

3. Ces deux opinions méconnaissent également la véritable nature de l'art, qui est la reproduction libre et désintéressée du beau idéal sous forme sensible.

4. Tout en restant indépendant, l'art ne peut se séparer de la morale, à laquelle il doit tant d'inspirations et sans laquelle ses œuvres ne seraient pas vraiment belles. (Boileau.)

5. S'il n'a pas directement un but moral, l'art peut produire indirectement le perfectionnement de l'âme.

6. L'art semble naturellement moral, puisqu'il est l'expression de la beauté idéale, reflet de l'Infini.

Développement. — La question des rapports de l'*art* avec la *morale* a été de tout temps fort controversée et elle a donné lieu à des opinions contradictoires. — Les uns veulent que toute œuvre artistique ait un but moral et que l'architecture, la sculpture, la peinture, la musique et la poésie, tendent avant tout à nous faire aimer la vertu, à nous rendre meilleurs, à élever notre cœur vers Dieu. — Les autres prétendent que l'*art* ne doit avoir d'autre but que lui-même, qu'il n'a absolument rien à démêler avec la morale et qu'au nom de son indépendance il faut lui reconnaître le droit à l'immoralité.

Aux yeux de ces derniers, toutes les licences du pinceau et

(1) Voir Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien.*

de la plume, toutes les audaces des artistes, impressionnistes et réalistes, des littérateurs et des poètes, Aristophane, Plaute, l'Arioste, Shakespeare et Molière, sont, non-seulement excusables, mais légitimes et sacrées. — Les premiers, au contraire, qui imposent à l'écrivain la double tâche de flétrir le vice et de faire tourner les événements du récit ou du drame à la punition des coupables, taxent d'immoralité les œuvres les plus vraies et les plus naturelles, parce qu'elles peignent les choses telles qu'elles sont et non pas telles qu'elles devraient être. Ainsi, les poèmes d'Homère ont été proscrits par Platon de l'éducation de la jeunesse. Ainsi encore, Bossuet dans sa *Lettre* au *P. Caffaro* condamne absolument le théâtre. Ainsi enfin, les *Fables* de La Fontaine ont été en butte à toute sorte d'accusations : on a reproché au bonhomme ses morales et ses dénouements ; et non contents de s'élever contre ses trop véridiques récits , des moralistes à outrance, Jean-Jacques Rousseau, dans le second livre de l'*Emile*, Lessing, dans son *Laocoon*, Lamartine, dans la *Préface* de ses *Méditations*, se sont mis à remanier les petits drames de notre immortel fabuliste et ont rendu la fourmi charitable, fait tomber le loup sous les coups du chasseur, au moment où il va dévorer l'agneau, etc.

Ces deux opinions contradictoires sur la *moralité* dans l'*art* sont également erronées, parce qu'elles méconnaissent également la véritable nature, le véritable but des beaux-arts.

Les beaux-arts, en effet, sont avant tout la représentation, « la reproduction libre et désintéressée du beau idéal sous forme, sensible », et leurs œuvres n'ont pas d'autre but direct que celui d'éveiller dans les âmes le sentiment esthétique : c'est ce sentiment qui anime l'artiste et le poète et qu'ils veulent faire passer chez ceux qui admirent leurs œuvres, temples et palais, statues et tableaux, mélodies et poésies. Ils se confient à la vertu de la beauté ; ils la fortifient de toute la puissance, de tout le charme de l'idéal ; « c'est à elle ensuite de faire son œuvre ; l'artiste a fait la sienne, quand il a procuré à quelques âmes d'élite le sentiment exquis de la beauté. Ce sentiment pur et désintéressé est un noble allié du sentiment moral et du sentiment religieux ; il les réveille, les entretient, les développe ; mais c'est un sentiment spécial et distinct. De même, l'art, fondé sur ce sentiment et qui s'en ins-

pire et le répand, est à son tour un pouvoir indépendant. Il s'associe naturellement à tout ce qui agrandit l'âme, à la morale et à la religion; mais il ne relève que de lui-même. » (*Victor Cousin.*)

Toutefois, en revendiquant l'indépendance, la dignité propre et la fin particulière de l'art, il ne faut pas le séparer de la morale et de la religion. Outre qu'il y puise ses plus belles inspirations et que c'est à cette source que se sont alimentées l'architecture et la statuaire grecques, l'architecture et la peinture gothiques et modernes, la poésie dramatique d'Eschyle et de Sophocle, de Corneille et de Racine, si l'art oubliait les principes sacrés de la morale, ses œuvres ne seraient pas vraiment belles : car le beau, c'est la splendeur du vrai et du bien, et il ne saurait être où la vertu n'est pas. L'artiste et le poète, qui consacrent leur talent à la glorification du vice et à la corruption des mœurs, révoltent dans notre âme l'idée chaste et pure de la beauté, et des œuvres malsaines, comme les *Contes* de la Fontaine, ne compteront jamais parmi les chefs-d'œuvre dont l'humanité s'honore : Boileau a donc raison de s'élever dans le IV[e] chant de son *Art poétique* contre

. . . . . ces dangereux auteurs,
Qui de l'honneur, en vers, infâmes déserteurs,
Trahissant la vertu sur un papier coupable,
Aux yeux de leurs lecteurs rendent le vice aimable.

Il a raison aussi de dire aux écrivains et aux poètes :

Aimez donc la vertu ; nourrissez-en votre âme.
En vain l'esprit est plein d'une noble vigueur,
Le vers se sent toujours des bassesses du cœur.

Ainsi donc, si l'art ne doit pas perdre sa liberté en se mettant au service de la *morale*, il ne doit pas davantage se découronner de son auréole en foulant aux pieds le devoir et la vertu, la pudeur et le sens moral. Bien plus, quoique l'art n'ait pas directement un but *moral*, il peut produire indirectement le perfectionnement de l'âme, tantôt par des œuvres qui, comme les temples, les statues, les tableaux, les chants sacrés, les hymnes religieux ou patriotiques, donnent une idée élevée de la grandeur divine, de la pureté et de la sublimité du culte, tantôt par des productions qui épurent les sentiments, fortifient les caractères, détournent, par le mépris, des bassesses dont

elles nous montrent l'insuccès et rattachent, par la sympathie, aux nobles causes qui succombent : *Gloria victis!* L'artiste et l'écrivain n'ont pas besoin pour cela de s'ériger en professeurs de morale : « Un livre, disait avec raison Mme de Stael, n'est pas bon ou mauvais par ce qu'il enseigne, mais par ce qu'il inspire. » Platon trouvait bien Homère immoral et dangereux pour l'enfance et la jeunesse; mais Horace écrivait à Lollius qu'il apprenait en lisant l'*Iliade*

Quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non.

Les satires ne sont-elles pas des conseils indirects de pratiquer la vertu? Montrer une ilote ivre,

Aux vices des Romains présenter le miroir,

peuvent être des moyens aussi efficaces pour moraliser les hommes que des préceptes directs. Qui oserait soutenir qu'il n'y a aucune leçon à tirer, non seulement du théâtre de Corneille, dont Voltaire disait qu'il « avait établi parmi nous une école de grandeur d'âme », mais même du *Tartuffe*, et de *Phèdre?* « L'utilité du poème dramatique, dit Corneille, se rencontre en la naïve peinture des vices et des vertus, qui ne manque jamais de faire son effet, quand elle est bien achevée et que les traits en sont si reconnaissables qu'on ne peut les confondre l'un dans l'autre, ni prendre le vice pour la vertu. Celle-ci se fait toujours aimer, quoique malheureuse, et celui-ci se fait toujours haïr, bien que triomphant. » C'est donc à bon droit que Boileau proteste contre les sévérités de Nicole dans ses *Visionnaires*, et avoue qu'il n'est pas

. . . . de ces tristes esprits
Qui, bannissant l'amour de tous chastes écrits,
D'un si riche ornement veulent priver la scène,
Traitent d'empoisonneurs et Rodrigue et Chimène.
L'amour le moins honnête, exprimé chastement,
N'excite point en nous de honteux mouvement.
Didon a beau gémir et m'étaler ses charmes :
Je condamne sa faute en partageant ses larmes.
Un auteur vertueux dans ses vers innocents
Ne corrompt point le cœur en chatouillant les sens.

L'*art* vraiment digne de ce nom est donc naturellement *moral*; car il exprime toujours dans ses œuvres la beauté idéale, et la beauté idéale est un reflet de l'infini. « Enchaîné de toutes parts à la matière par d'inflexibles liens, travaillant sur une

pierre inanimée, sur des sons incertains et fugitifs, sur des paroles d'une signification bornée et finie, l'*art* leur communique, avec la forme précise qui s'adresse à tel ou tel sens, un caractère mystérieux qui s'adresse à l'imagination et à l'âme, les arrache à la réalité et les emporte doucement ou violemment dans des régions inconnues. Toute œuvre d'art, quelle que soit sa forme, petite ou grande, figurée, chantée ou parlée, toute œuvre d'art vraiment belle ou sublime, jette l'âme dans une rêverie gracieuse ou sévère qui l'élève vers l'infini. L'infini, c'est là le terme commun où l'âme aspire sur les ailes de l'imagination, comme de la raison, par le chemin du sublime et du beau, comme par celui du vrai et du bien.... Les idées du vrai, du bien, du beau sont trois idées égales entre elles et filles légitimes du même père. Chacune d'elles mène à Dieu, parce qu'elle en vient. » (V. Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien.*)

Sujet donné aux examens du baccalauréat. — 270. La culture des arts et des sciences est-elle, comme l'a soutenu J.-J. Rousseau, une cause de décadence et de corruption?

(Sorbonne, 1876.)

DES OPÉRATIONS INTELLECTUELLES. DE L'ATTENTION.

LIII.

Indiquer la nature et montrer l'importance de l'attention et de la réflexion.

(Sorbonne, 25 octobre 1886.)

Plan. 1. — Exemple d'attention.
2. Exemple de réflexion.
3. Définition de l'attention.
4. Définition de la réflexion.
5. L'attention et la réflexion diffèrent par leur *objet :* exemples.
6. Elles se distinguent aussi par leurs *conditions psychologiques.*
7. L'attention se manifeste toujours par un accroissement d'activité dans les *organes* des sens qu'elle emploie : la réflexion, au contraire, semble suspendre, quelquefois même paralyser l'exercice des sens.

8. Quoique distinctes, l'attention et la réflexion ont entre elles des rapports étroits.

9. D'après Condillac, l'*attention* ne serait « qu'une sensation transformée » et la réflexion, que « l'attention se portant successivement sur les diverses parties d'un objet ».

10. Mais, quoi qu'il en dise, la *réflexion* est profondément distincte de l'attention et de la sensation.

11. L'attention n'est pas davantage une sensation transformée :
a) parce que, si la sensation provoque l'attention, elle ne la constitue pas;
b) parce que, dans la sensation l'âme est passive ; dans l'attention elle est active.

12 L'attention et la réflexion ont une importance capitale au point de vue intellectuel,
a) parce qu'elles rendent les idées claires et distinctes ;
b) parce que l'attention est le burin de la mémoire, et la réflexion la condition d'une foule d'opérations intellectuelles ;
c) parce que l'attention est l'âme et la vie des sciences physiques et naturelles, et la réflexion le procédé fondamental de la psychologie.

13. Si importantes au point de vue intellectuel, l'attention et la réflexion ne le sont pas moins au point de vue moral, en tant que remèdes contre les passions.

Développement. — Une nombreuse assemblée se presse autour d'un orateur; elle l'écoute avec un religieux silence; tous les yeux sont fixés sur lui; tous les auditeurs semblent suspendus à ses lèvres : voilà l'*attention*.

Quelqu'un dans l'auditoire, frappé par un passage du discours, par une idée nouvelle, une opinion originale émise par l'orateur, se met à l'examiner, à l'approfondir, et interroge pour cela ses connaissances et ses souvenirs : voilà la *réflexion*.

L'*attention* et la *réflexion* nous apparaissent donc comme deux opérations différentes.

L'*attention* est l'application de l'esprit à des objets extérieurs, à des choses tombant sous nos sens.

La *réflexion,* comme son nom l'indique, *re flectere,* est le regard de l'âme se repliant sur elle-même et sur ses idées.

On est *attentif,* quand on observe des choses sensibles; on *réfléchit,* quand on observe le moi ou qu'on approfondit des idées.

A un enfant qui n'écoute pas, le maître dira : *Faites attention!* A un enfant attentif qui répond légèrement et trop vite, il dira : *Réfléchissez!*

L'aveugle qui palpe les objets pour en distinguer la nature, le dégustateur qui goûte le vin pour en connaître l'âge et le crû, le physicien qui étudie la nature pour pénétrer ses secrets, sont *attentifs*. — Le psychologue qui analyse les phénomènes de l'âme, le géomètre, le mathématicien, qui cherchent la solution d'un problème ou déduisent les conséquences des principes qu'ils ont posés, *réfléchissent* plutôt qu'ils ne sont *attentifs*.

Ainsi donc l'*attention* suppose toujours un objet présent, une perception sensible actuelle, — tandis que la *réflexion* peut avoir lieu en l'absence de tout objet extérieur; elle est même gênée par les perceptions des sens, qui viennent distraire l'âme et lui faire perdre de vue l'objet de ses méditations.

De plus, l'*attention* se manifeste toujours par un accroissement d'activité dans les organes des sens qu'elle emploie. Voyez un homme attentif : son regard se fixe ou se promène sur les objets avec une persistance, une tension évidentes; un chef d'orchestre est tout oreilles, pour ainsi dire, pendant l'exécution d'un morceau de musique qu'il dirige, et la finesse même dont son ouïe est douée est l'effet d'une attention longtemps exercée. — La *réflexion*, elle, au lieu de développer et de perfectionner les organes des sens, en suspend et quelquefois même en paralyse l'exercice. Tandis qu'un homme attentif ouvre les yeux ou les oreilles, un homme qui réfléchit les ferme pour mieux s'isoler en lui-même et ne laisser arriver du dehors aucune distraction; il y a des réflexions si absorbantes et si profondes qu'elles semblent nous ôter le sentiment de notre existence : Archimède, occupé à tracer des lignes sur le sable et à chercher la solution de quelque grand problème, ne s'aperçut pas de la prise de Syracuse et de l'ordre que lui intimait un légionnaire de le suivre devant son général; La Fontaine, réfléchissant au pied d'un arbre sur une fable qu'il composait, y demeura tout un jour, quoiqu'il fît grand froid et qu'il ne cessât de pleuvoir.

L'*attention*, il est vrai, produit des effets à peu près identiques, quand elle est absorbante. La bataille du Trasimène fut si acharnée que les combattants ne s'aperçurent pas d'un tremblement de terre, qui en ce moment renversait des montagnes. Au banquet de Mâcon en 1847, Lamartine captiva tellement ses auditeurs que la plupart ne remarquèrent pas un violent orage qui éclata sur leur tête.

D'ailleurs, l'*attention* et la *réflexion*, quoique distinctes, ont entre elles des rapports étroits : elles consistent l'une et l'autre dans l'application de la pensée à un objet pour le mieux connaître; elles sont l'une et l'autre un mode général de l'exercice de nos facultés intellectuelles, ou plutôt la volonté, la liberté appliquée à la direction de l'intelligence.

On voit par là ce qu'il faut penser de la théorie de Condillac, qui, dans son *Traité des sensations* et dans sa *Logique*, fait de l'*attention* « une sensation transformée, une sensation prédominante, que nous éprouvons comme si elle était seule », et de la *réflexion*, « l'attention se portant successivement sur les diverses parties d'un objet ».

D'abord, l'*attention* et la *réflexion*, qui sont distinctes par leur objet, distinctes par les conditions psychologiques dans lesquelles elles se produisent, distinctes par les modifications que subissent les organes pendant leur exercice, ne sauraient se ramener l'une à l'autre, et Condillac a tort de ne voir dans la réflexion que de l'attention et par là même une sensation transformée.

La réflexion, en effet, porte sur d'autres objets que les sensations : elle s'applique, par exemple, aux souvenirs, aux jugements, aux raisonnements, aux sentiments, aux volitions, pour leur donner plus de vivacité, plus d'intensité.

En second lieu, si l'*attention* est souvent provoquée par une sensation très forte et très vive, cette sensation ne la constitue pas. Un coup de foudre éclate subitement et passe presque instantanément : je n'étais pas attentif au moment où il a éclaté, puisqu'il m'a surpris; mon attention ne s'éveille que quand la sensation a cessé, et si le coup ne se renouvelle pas, je suis attentif sans qu'il y ait sensation.

De plus, dans la sensation, l'âme est passive, c'est-à-dire qu'elle n'agit pas, mais subit l'action des objets extérieurs, tandis que dans l'attention son activité est toujours en jeu, ou plutôt l'attention n'est que l'activité de l'âme se portant, se concentrant sur un objet pour en saisir et en pénétrer la nature. Aussi, comme le remarque Laromiguière, en réfutant sur ce point la doctrine de Condillac, son maître, le langage lui-même établit une distinction entre les sensations et les actes d'attention : on dit *sentir* et *flairer*, *goûter* et *savourer*, *voir* et *regarder*, *entendre* et *écouter*, *toucher* et *palper*.

L'*attention* et la *réflexion* ont une importance capitale dans le développement de l'esprit humain.

Ainsi d'abord, elles rendent claires et distinctes, l'une nos idées sensibles, l'autre nos idées suprasensibles, données de la conscience et de la raison. A l'origine, en effet, toutes nos connaissances sont concrètes et complexes, et par là même vagues, obscures et confuses; elles garderaient toujours ces caractères, si l'esprit ne remédiait à sa faiblesse naturelle par une application vive et soutenue; cette application, qu'elle s'appelle attention ou réflexion, est « une sorte de prière naturelle par laquelle nous obtenons que la raison nous éclaire », comme dit Malebranche, et un ingénieux écrivain nous la représente comme un microscope qui grossit les objets et nous permet d'en saisir les plus fines nuances. « Être attentif, c'est regarder à la loupe. »

En second lieu, l'*attention* est le burin de la mémoire, dont elle grave et fixe les souvenirs, et la *réflexion* est la forme commune, ou plutôt la condition d'une foule d'opérations intellectuelles, analyse, comparaison, généralisation, jugement, raisonnement, dont elle fait seule la force, l'exactitude et la valeur.

De plus, l'*attention,* qui n'est que l'observation sensible, est l'âme et la vie des sciences physiques et naturelles, dont la méthode obligatoire a pour point de départ l'étude attentive des phénomènes et des êtres matériels. — La *réflexion*, elle, nous apparaît comme le procédé fondamental de la méthode psychologique : il n'y a pas, en effet, de meilleur moyen pour connaître l'âme humaine, ses phénomènes et ses facultés, ses attributs et sa nature, que de rentrer en soi-même, de s'écouter vivre, pour ainsi dire, et de recueillir attentivement le témoignage de la conscience réfléchie, dont on peut dire avec Maine de Biran qu'elle est « cette lumière intérieure qui luit dans les profondeurs de l'âme et dirige l'homme méditatif appelé à visiter ces galeries souterraines ».

Enfin, en dehors même des services qu'elles rendent dans l'étude de certaines sciences, l'*attention* et la *réflexion* sont la condition de tout développement intellectuel sérieux. Sans doute, il ne faut pas voir en elles la cause principale de l'inégalité des esprits et dire avec Buffon que « le génie n'est qu'une longue patience ». S'il est vrai que Newton n'a découvert la loi de la gravitation universelle « qu'en y pensant toujours », il n'est

pas moins vrai que tout autre esprit que le sien aurait eu beau y penser plus longtemps, il n'aurait jamais eu cette intuition de génie. C'est que le génie et le talent sont des dons naturels que rien ne saurait suppléer. Seulement, l'*attention* et la *réflexion* les développent et les fortifient d'une manière étonnante, et, entre des intelligences égales, le travail et la paresse produisent les plus grandes différences : « C'est l'attention, dit Bossuet, qui rend les hommes graves, sérieux, prudents, capables des grandes affaires et des hautes spéculations. »

Si importantes au point de vue intellectuel, l'*attention* et la *réflexion* ne le sont pas moins au point de vue *moral*, comme remèdes efficaces contre les passions. En effet, le meilleur moyen d'en triompher, ce n'est pas de leur résister en face, c'est de faire une diversion sage et puissante. « On peut plus aisément, dit encore Bossuet, détourner une rivière que l'arrêter de droit fil... Dans les passions, il faut calmer les esprits par une espèce de diversion et se jeter, pour ainsi dire, à côté, plutôt que de combattre de front ».

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 271. Quelles sont les principales opérations de l'intelligence? En exposer la théorie élémentaire. (Sorbonne, 1870.)

272. De l'attention, de sa nature et de ses effets. Comment on la fortifie et comment on la dirige. (Grenoble, mars 1890.)

273. De l'attention et de ses différentes formes. (Sorbonne, 4 mars 1880.)

274. De l'attention et de la réflexion. Leur nature et leurs effets. (Sorbonne, 7 juillet 1880; 14 mars 1883.)

275. Quels sont les effets de l'attention sur la sensibilité et l'intelligence? (Sorbonne, 26 mars 1879.)

276. De la nature et des lois de l'attention. De ses effets dans la philosophie et dans les sciences, dans la morale et la conduite de la la vie. (Grenoble, 1891.)

277. De l'attention. La distinguer de la sensation; en décrire les diverses formes et en montrer l'importance dans l'acquisition des connaissances humaines. (Sorbonne, 27 octobre 1879.)

278. Analyser l'attention. Son rôle dans la formation de nos idées (1). (Sorbonne, 1874.)

279. De l'attention. (Bordeaux, 1889.)

280. De l'attention et de la distraction. Dans quelle mesure dépendent-elles de la volonté? (Sorbonne, juillet 1887.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 107.

DE L'ABSTRACTION.

LV.

De l'usage de l'abstraction, 1° dans nos opérations intellectuelles les plus simples et les plus élémentaires; 2° dans les sciences.

(Sorbonne, août 1875.)

Plan. — 1. Raison d'être et nature de l'*abstraction*.

2. Cette opération, au lieu d'être difficile et savante, intervient dans les opérations intellectuelles les plus simples :

a) dans l'exercice des *sens*, qui sont des « machines à abstraction » ;
b) dans la *réflexion*, qui est l'œuvre de l'abstraction ;
c) dans la *raison*, qui semble n'être que le pouvoir d'abstraire l'universel du particulier ;
d) dans l'*attention*, qui est une façon d'abstraire ;
e) dans la *comparaison*, qui suppose l'abstraction ;
f) dans la *généralisation*, qui ne s'exerce que sur des idées abstraites ;
g) dans la plupart de nos *jugements* et dans tous nos *raisonnements* ;
h) dans les souvenirs de la *mémoire* et les créations de l'*imagination*;
i) enfin dans le *langage*.

3. Il ne faudrait pourtant pas exagérer le rôle de l'abstraction, qui, après tout, est une nécessité de l'esprit plutôt qu'une faculté.

4. L'abstraction est néanmoins la condition indispensable de la science,

a) parce que toutes les sciences, sciences mathématiques, sciences physiques et naturelles, sciences morales, ont pour point de départ des idées abstraites ;
b) parce que le principal travail de toutes les sciences, c'est d'abstraire et de généraliser.

Développement. — Telle est la faiblesse de l'esprit humain que, s'il envisage les objets de la connaissance dans leur réalité concrète et complexe, il ne les connaît que confusément. Pour s'en faire des idées claires, distinctes, lumineuses, il doit considérer une à une, non seulement les choses, mais encore les propriétés des choses. Il sépare donc, en vertu d'un pouvoir qui lui est propre, ce qui au fond ne peut être séparé :

les modes de la substance, les modes entre eux, chaque mode du tout dont il fait partie. Or, cette opération de l'esprit qui vient en aide à sa faiblesse et qui consiste à séparer mentalement d'un objet ou d'une idée ce qui en réalité en est inséparable, c'est l'*abstraction,* ainsi appelée du latin *abstrahere,* séparer de.

L'*abstraction* n'est pas, comme on le pense communément, une opération difficile de l'esprit, réservée aux savants et aux intelligences d'élite; elle nous est aussi naturelle, aussi familière que l'attention, dont elle est la suite, et elle intervient dans l'exercice de nos *opérations intellectuelles les plus simples et les plus élémentaires,* de sorte qu'on ne peut guère penser sans abstraire.

Ainsi d'abord, n'y a-t-il pas de l'*abstraction* dans l'exercice de nos *sens?* Chacun d'eux perçoit isolément telle ou telle propriété des corps : l'odorat, les odeurs; le goût, les saveurs; l'ouïe, les sons; la vue, les couleurs, etc. Aussi Laromiguière appelait-il les sens « des machines à abstraction. »

N'est-il pas vrai encore que la *conscience,* ou du moins la *conscience réfléchie* sépare et distingue les sensations des idées, les idées des volitions, et considère les facultés de l'âme indépendamment de la substance qui sent, qui pense et qui veut? Tout cela est l'œuvre de l'*abstraction.*

La *raison,* qui fait la grandeur et la gloire de l'homme, semble n'être que le pouvoir d'*abstraire,* de dégager des données de l'expérience les notions et les vérités premières, de concevoir d'une manière abstraite le nécessaire et le contingent, l'absolu et le relatif, l'universel et le particulier.

L'*attention* elle-même est déjà une façon d'*abstraire,* « puisqu'elle concentre l'esprit sur un aspect de la réalité et laisse les autres dans l'ombre. L'artiste et le savant en présence d'une fleur n'ont pas toutes les mêmes perceptions; l'un ne verra que ses qualités esthétiques et l'autre que ses caractères scientifiques. »

L'*abstraction* est encore la condition de la *comparaison :* en effet, pour saisir les ressemblances et les différences des choses, il faut que les idées abstraites nous en aient représenté isolément les propriétés diverses.

La *généralisation,* elle aussi, suppose l'*abstraction,* ou plutôt

elle ne consiste qu'à étendre une notion abstraite à toute une classe d'individus. L'esprit ne conçoit l'universel et l'absolu qu'à la condition d'éliminer par la pensée le particulier et le relatif : ainsi, pour s'élever à la conception d'une espèce, il faut faire abstraction de toutes les propriétés particulières aux individus que comprend cette espèce et ne considérer que leurs propriétés essentielles. Toute idée générale est nécessairement abstraite.

En dehors de nos *jugements* primitifs, qui accompagnent la perception et doivent être concrets comme elle, tous nos *jugements* sont *abstraits* et comparatifs : v. g. Dieu est bon; l'âme est immortelle; un bloc de marbre est pesant.

Tous les *raisonnements* déductifs et inductifs ne sont que des séries de jugements, résultat de l'*abstraction*.

C'est l'*abstraction* aussi qui peuple la *mémoire* de souvenirs, de réminiscences, reproduisant nos connaissances et nos conceptions primitives.

C'est elle encore qui est la condition des créations de l'*imagination :* cette faculté, en effet, prend, choisit, abstrait en quelque sorte, parmi les données de l'expérience, les propriétés des choses qui lui semblent les mieux faites pour former l'idéal, *species pulchritudinis eximia quædam* (Cicéron).

Enfin, il est impossible, non seulement de penser, mais de *parler* sans *abstraire*. L'enfant n'a un langage intelligible que lorsqu'il a des idées abstraites, qui lui représentent les choses et leurs propriétés distinctement, isolément. Tous les noms des langues, à l'exception des noms propres, expriment des idées générales et par là même abstraites.

Il ne faudrait pourtant pas exagérer le rôle et l'importance de l'*abstraction* et dire avec M. Taine que « c'est une faculté magnifique, source du langage, interprète de la nature, mère des religions et des philosophies, seule distinction véritable qui, selon son degré, sépare l'homme de la brute et les grands hommes des petits. » — L'*abstraction*, après tout, est moins une faculté qu'une nécessité de notre nature finie et une preuve très forte de l'impuissance de l'esprit humain : nous devons à la raison notre supériorité sur l'animal, et ce n'est que parce que nous sommes raisonnables et intelligents que nous pouvons abstraire, comparer, généraliser, juger, exercer en un mot

toutes les opérations intellectuelles, dans lesquelles il ne faut voir que des fonctions diverses de la raison.

Si l'*abstraction* n'est pas le principe et la cause véritable du développement intellectuel et de la *science*, elle en est la condition indispensable.

Toutes les sciences, en effet, ont pour point de départ des idées abstraites: ainsi, les sciences *mathématiques* roulent sur les notions de grandeur, de quantité, d'unité, de nombre, d'étendue, de force, de mouvement; — les sciences *physiques et naturelles*, sur les notions de corps et de propriétés des corps, de phénomènes et de lois, d'espèces et de genres; — les sciences *morales*, sur les idées de bien et de mal, de juste et d'injuste, de devoir et de droit, de mérite et de démérite, etc.

De plus, le principal travail des sciences, quelles qu'elles soient, est d'abstraire et de généraliser, de ramener les conceptions particulières de l'esprit humain à d'autres plus vastes et plus larges, plus générales en un mot, à l'unité elle-même : *unitas ante rem; unitas post rem.* Aussi Laromiguière a-t-il raison de critiquer la dénomination de *sciences abstraites* donnée exclusivement aux sciences mathématiques : au fond, toutes les sciences sont abstraites, puisqu'elles ne se forment que par l'*abstraction* et qu'elles ont pour objet des vérités générales et par là même abstraites. « Il n'y a pas de science du particulier; il n'y a de science que du général », disaient Socrate, Platon, Aristote, et tous les philosophes définissent aujourd'hui les sciences particulières « des systèmes raisonnés de vérités générales, se rapportant à un même objet et se rattachant à des principes certains. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat : — 281. Qu'est-ce qu'une idée abstraite? Comment les idées abstraites se forment-elles dans l'esprit? Qu'entend-on par genre, espèce, extension, comprehension? (Sorbonne, 1882.)

282. Des idées abstraites. En donner des exemples dans les différentes sciences (1). (Sorbonne, 15 mai 1867; 19 mars 1874.)

283. De l'abstraction et des idées abstraites. (Aix, 1890; nov. 1892.)

284. De l'abstraction et des idées abstraites. Donner des exemples. (Sorbonne, 1874.)

285. Comment se forment les idées abstraites de genres et d'espè-

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 104.

ces? Définir ces deux termes. Qu'entend-on par extension et compréhension? (1) (Sorbonne, 9 juillet 1878.)

286. Des genres et des espèces. Méthode pour les déterminer scientifiquement. Quelle est la valeur et la portée des idées générales? (Sorbonne, 17 mai 1870.)

287. De l'abstraction : utilité et dangers des notions abstraites. Quels sont les correctifs des abus des abstractions? (Sorbonne, novembre 1876.)

288. Qu'entend-on par abstractions réalisées? Faire voir les dangers que présente la réalisation des abstractions et les moyens d'y remédier. (Sorbonne, juillet 1890)

289. De la comparaison. Son rôle dans la formation de nos connaissances (2). (Sorbonne, novembre 1873.)

290. De la comparaison et de son rôle dans l'acquisition des connaissances scientifiques. (Aix, 1890.)

291. Montrer l'utilité et les dangers de l'abstraction et de la généralisation. (Lyon, juillet 1888.)

DE LA GÉNÉRALISATION.

LVI.

Analyser le mode de formation des idées générales. Montrer comment les idées générales sont la condition de la science et du langage (3).

(Sorbonne, 25 novembre 1885.)

Plan. 1. Définition des *idées générales*.

2. Exemples d'*idées générales*.

3. Elles se distinguent des idées *singulières* et des idées *particulières*.

4. L'expérience est incapable de nous donner des *idées générales*.

5. Les idées *générales* sont de deux sortes :

a) les unes contingentes,

b) les autres nécessaires.

6. Les idées générales *nécessaires* et absolues viennent de la raison, qui les conçoit à l'occasion des perceptions expérimentales.

7. Les idées générales *contingentes* et relatives sont l'œuvre d'une généralisation médiate qui implique :

a) la perception ;

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 110.

(2) Voir *ibidem*, page 107.

(3) Voir Liard : *Des notions de genre et d'espèce, Revue philosophique.*

b) l'attention ;
c) le souvenir ;
d) l'abstraction ;
e) la comparaison ;
f) la combinaison de caractères semblables en un caractère unique ;
g) l'expression de l'idée générale par un mot.

8. Ces opérations s'accomplissent parfois sans conscience et sont suppléées par le langage.
9. Formation de l'idée générale de fleur.
10. Les idées générales sont la condition de la science, qui n'a pour objet que le général (Platon, Aristote, etc.).
11. Elles sont aussi la condition du langage (noms communs, noms propres).

Développement. — On entend par *idées générales* des idées qui s'appliquent à toute une classe d'êtres : *unum aptum prædicari de multis,* comme disaient les Scolastiques.

Telles sont les idées d'homme, d'animal, de plante, de substance, de cause, de fin, de moyen, etc.

Elles se distinguent à la fois des idées *singulières,* qui ont pour objet un individu déterminé, comme les idées de Socrate, de Paris, et des idées *particulières,* qui représentent un ou plusieurs individus indéterminés, comme l'idée d'un philosophe, de quelques soldats.

Les facultés expérimentales, les sens et la conscience, ne nous donnent que des idées particulières et individuelles : ainsi, nous percevons tel arbre, grand ou petit, tel son, grave ou aigu, telle sensation, agréable ou désagréable, et non pas l'arbre, le son, la sensation en général.

Comment donc se forment dans l'esprit les *idées générales?*

Pour bien répondre à cette question, il faut distinguer deux grandes classes d'idées générales : les idées générales *nécessaires, absolues,* comme les idées d'être, d'essence, de substance, de cause, de fin, d'ordre, et les idées générales *contingentes* et *relatives,*comme les idées d'espèces et de genres, de relations ou de rapports, de modes ou de propriétés.

Les idées générales *nécessaires et absolues* sont l'objet d'une intuition directe, immédiate, spontanée de la raison, qui les conçoit à l'occasion des perceptions expérimentales : Cousin appelle *généralisation immédiate* cet acte de l'esprit saisissant

le nécessaire et l'universel à l'occasion des données particulières et contingentes des sens et de la conscience.

Quant aux idées générales *contingentes et relatives*, leur formation est une opération discursive, ou plutôt le résultat d'une généralisation médiate, qui implique plusieurs actes intellectuels, accomplis avec plus ou moins de réflexion, mais absolument indispensables :

1° La *perception*, externe ou interne, des sens ou de la conscience, sans laquelle il n'y aurait ni caractères, ni propriétés des choses à généraliser;

2° L'*attention*, c'est-à-dire l'application de l'esprit à l'étude des caractères et des propriétés des choses pour les distinguer et les analyser;

3° Le *souvenir*, qui conserve les résultats de l'observation et permet de les rattacher à de nouvelles données de l'expérience;

4° L'*abstraction*, qui isole mentalement un caractère, une propriété des objets étudiés;

5° La *comparaison*, qui saisit les ressemblances entre les caractères communs de choses d'ailleurs différentes;

6° La *combinaison* de ces caractères en un caractère unique;

7° Enfin, l'*expression* de l'idée générale par un nom commun.

Souvent ces actes se suivent rapidement, sans conscience distincte, et ils ressemblent à une intuition instantanée, à une sorte de divination de la généralité. Mais ils n'en subsistent pas moins avec un moindre degré de réflexion. Ils sont en partie suppléés chez l'enfant par l'apprentissage du langage, qui lui livre les idées générales toutes faites et qui le dispense de multiplier les expériences.

Ainsi, pour former l'idée générale de fleur, non pas telle qu'elle est dans l'esprit d'un savant, mais suivant la conception la plus vulgaire, il faudra *percevoir* plusieurs fleurs, y faire *attention, se souvenir* de leurs caractères, considérer isolément chacun d'eux par l'*abstraction*, les *comparer* et en saisir les ressemblances dans des fleurs d'ailleurs différentes, *combiner* ces ressemblances et imposer à leur collection *l'unité d'un mot*, la fleur. Mais qu'en présence des objets et chaque fois qu'ils se présenteront, on répète leur nom : l'enfant descendra facilement du signe à la chose siguifiée, et parce qu'on lui aura donné

la généralité toute faite, il paraîtra en avoir l'intuition; il en a seulement l'instinct. (*Charles.*)

Quel que soit leur mode de formation, les *idées générales* sont la *condition de la science.* « Il n'y a pas de science du particulier; il n'y a de science que du général », disaient Socrate, Platon, Aristote. « *Nulla est fluxorum scientia,* » disaient aussi les Scolastiques et Bacon avec eux, traduisant ainsi cette parole de Platon : « Τῶν ῥεοντῶν οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη. » Ramener à l'unité la multiplicité des phénomènes, tirer de ce chaos de vérités particulières fournies par l'expérience des vérités générales qui les dominent et les expliquent, faire une synthèse logique de cet amas désordonné de perceptions confuses que Cicéron appelle des ébauches de connaissances, « *adumbratas intelligentias,* » saisir, autant que le permet la faiblesse de notre intelligence, l'ordre admirable et l'harmonie merveilleuse du plan de la création : voilà l'objet de la science vraiment digne de ce nom, de la science qu'on peut définir un système d'idées et de vérités générales concernant un même objet. Les idées et les vérités générales sont donc le dernier mot de toute science, et les classifications, en particulier, partie essentielle des sciences physiques et naturelles, ne semblent être que des séries d'idées générales surbordonnées les unes aux autres, d'après les caractères des choses qu'elles représentent.

Les idées générales sont la condition du *langage*, comme celle de la science. Sans elles, en effet, toutes les perceptions resteraient distinctes dans la mémoire et il faudrait un nom pour chaque chose, ce qui en rendrait le souvenir, sinon impossible, du moins d'une difficulté inouïe. Il faudrait aussi, pour qu'on pût s'entendre, que tout le monde eût perçu les mêmes choses et leur eût donné les mêmes noms. Grâce aux idées générales, au contraire, on peut exprimer par un seul mot une foule de choses semblables : les noms communs, qui traduisent les idées générales, forment l'immense majorité des mots. Bien plus, les noms propres, au dire de Leibniz, ont été à l'origine, des noms communs qu'on a attribués à telle ou telle personne pour des motifs plus ou moins plausibles, comme Brutus, Auguste, Pison, Lentulus, Cicéron, etc. Un savant philologue, Max Muller, va même jusqu'à affirmer « que tous les mots, sans exception, sont dérivés d'idées générales. » Ce qui est certain, c'est que plus

il y a de termes généraux dans une langue, plus elle est parfaite, mieux elle répond aux besoins de l'esprit humain.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 292. Des idées générales. Comment se forment-elles et quelle en est la valeur?
(Sorbonne, mars 1888.)

293. Des idées générales.
(Aix, novembre 1892.)

294. De la généralisation. Comment se forment les idées générales? Extension et compréhension des idées générales.
(Sorbonne, 16 août 1870.)

295. Comment se forment les idées générales? Qu'appelle-t-on la compréhension et l'extension des idées générales ?
(Sorbonne, 11 novembre 1867, 6 mai 1870.)

296. De la généralisation. — Définir la généralisation; énumérer les opérations qui la préparent et montrer comment elle intervient à son tour dans certains procédés logiques. Terminer par quelques réflexions sur l'importance et les inconvénients des idées générales.
(Rennes, 25 octobre 1888.)

297. Nature et valeur des idées générales.
(Besançon, 1890.)

298. Des genres et des espèces. Valeur et portée des idées générales.
(Aix; novembre 1890.)

299. Montrer par des exemples en quoi consistaient les trois théories qui ont agité les écoles du moyen âge : le Réalisme, le Nominalisme et le Conceptualisme.
(Sorbonne, novembre 1884.)

300. Quelle est la nature et la valeur des idées générales? Qu'appelle-t-on dans l'histoire de la philosophie Nominalisme, Conceptualisme, Réalisme (1)?
(Sorbonne, 11 novembre 1871.)

301. Est-il vrai de dire avec quelques philosophes contemporains qu'une idée générale n'est qu'un mot?
(Sorbonne, 24 octobre 1873.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 110.

LE JUGEMENT.

LIX.

Établir que le jugement est l'acte essentiel de l'intelligence.
(Sorbonne, août 1876.)

Plan. — 1. Qu'est-ce que le jugement? Exemples de jugements.
2. L'affirmation est l'essence du jugement.
3. Quoique Descartes ait semblé faire du jugement un acte de la volonté, les philosophes sont unanimes pour voir en lui un acte de l'intelligence et même son acte essentiel.
4. Cela ressort de la nature même de l'intelligence, qui est la faculté de connaître et de penser, c'est-à-dire de juger.
5. Dans le langage ordinaire, on appelle jugements toutes les pensées des auteurs et des écrivains.
6. L'observation psychologique nous montre que toutes nos connaissances se résolvent en affirmations et que le jugement se trouve au fond de tous les actes de l'intelligence :
a) des perceptions des sens;
b) de celles de la conscience;
c) des conceptions de la raison;
d) des souvenirs de la mémoire;
e) des associations d'idées;
f) des actes d'imagination;
g) des comparaisons;
h) des raisonnements.
7. C'est du jugement que dépend la force ou la faiblesse de l'Intelligence.

Développement. — Le *jugement* est l'opération ou l'acte par lequel l'esprit affirme qu'une chose est ou n'est pas. « Juger, dit Aristote, c'est affirmer quelque chose de quelque chose : κατηγορεῖν τι τινος. » Dieu est bon; l'âme est immortelle : voilà des *jugements,* parce qu'en les énonçant on affirme l'immortalité comme un attribut de l'âme et la bonté comme un attribut de Dieu.

L'affirmation est donc l'essence du *jugement :* elle se retrouve sous toutes les formes qu'il revêt, sous la forme négative, car nier c'est affirmer qu'une chose n'est pas, et sous la forme dubitative, car douter c'est affirmer son doute et la plupart

du temps porter deux ou plusieurs affirmations entre lesquelles l'esprit hésite.

Quoique Descartes, dans ses *Méditations* et ses *Principes de la Philosophie,* ait semblé faire du *jugement* un acte de la volonté, quand il affirme « qu'assurer, nier, douter sont différentes manières de vouloir », les philosophes sont unanimes pour voir dans cette opération un acte de l'intelligence et même son *acte essentiel.*

Qu'est-ce, en effet, que l'intelligence? C'est la faculté de connaître et de penser. — Mais connaître, au vrai sens de ce mot, c'est savoir et par là même être capable d'affirmer ce que les choses sont ou ne sont pas, c'est-à-dire de juger : on ne connaît l'âme qu'autant qu'on peut dire quels sont ses phénomènes et ses facultés, ses attributs et sa nature. — Penser, du latin *pensare,* peser, c'est se rendre compte de la nature des choses; c'est les estimer, les apprécier à leur juste valeur; c'est juger en un mot.

Cela est si vrai que dans le langage ordinaire on appelle *jugements* les *pensées* des auteurs et des écrivains : on dira, par exemple, le jugement de Bossuet sur Cromwell, le jugement de Fénelon sur Térence et Molière, le jugement de La Bruyère sur Corneille et Racine, le jugement de Vauvenargues sur Pascal, Bossuet et Fénelon. Un littérateur, un critique résumera ses impressions et ses idées sur un homme dans un jugement comme celui-ci : Boileau est le poète de la raison.

L'observation psychologique nous montre, d'ailleurs, que toutes nos connaissances, toutes nos pensées, se résolvent en affirmations, et que le *jugement* se trouve au fond de tous les actes de l'intelligence.

Qu'est-ce, en effet, que percevoir par les *sens,* une odeur, une saveur, un son, une couleur, une résistance quelconque? N'est-ce pas affirmer que ces choses existent, qu'elles agissent sur nous, que nous subissons la manifestation de telles ou telles propriétés des corps?

Qu'est-ce encore que percevoir par la *conscience* des pensées, des sentiments, des volitions? N'est-ce pas juger, n'est-ce pas affirmer que l'âme pense, sent, veut ceci ou cela?

Ne sont-ce pas aussi des *jugements,* des affirmations, que

les conceptions supérieures de la *raison*, que les principes directeurs de la connaissance, que les vérités premières qui nous éclairent et nous dirigent dans notre vie intellectuelle et morale : *principe de contradiction* : la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas; *principe de substance :* il n'y a pas de mode sans substance; *principe de causalité :* il n'y a pas d'effet sans cause, etc. ?

Si toutes nos *perceptions* sont accompagnées de jugements ou plutôt ne sont que des jugements, il faut en dire autant de nos *conceptions.*

Se souvenir d'une personne, d'une chose, c'est affirmer qu'on les a déjà connues; c'est juger que l'idée qu'on en a actuellement n'est que la reproduction d'une idée antérieure.

Faire une *association d'idées,* c'est affirmer une chose à l'occasion d'une autre avec laquelle elle a un rapport naturel, ou accidentel, ou même arbitraire.

L'*imagination* elle-même vit d'affirmations, et les fictions de la fantaisie comme les conceptions idéales de l'artiste et du poète se traduisent toujours en jugements.

Comparer, c'est toujours affirmer les ressemblances ou les différences qui existent entre les choses, c'est-à-dire juger.

Quant au *raisonnement,* tout le monde sait qu'il n'est qu'une série de jugements, et que dans l'induction comme dans la déduction, l'esprit va du connu à l'inconnu, passe d'une affirmation à une autre affirmation.

Le *jugement* est donc l'âme et la vie de la pensée, et la force ou la faiblesse de notre intelligence dépend de la solidité ou de la fausseté du jugement. « Le jugement, dit La Rochefoucauld, n'est que la grandeur de la lumière de l'esprit. Cette lumière pénètre le fond des choses, et elle y remarque tout ce qu'il faut remarquer et aperçoit celles qui sont imperceptibles. » « La vraie perfection de l'entendement est de bien juger », a dit Bossuet, et encore : « Le bon sens est le maître de la vie humaine. » Le bon sens ici, c'est le jugement pratique, qui constitue la rectitude des esprits vulgaires et la plus précieuse qualité du génie. « Celui qui a un grand sens sait beaucoup, » dit Vauvenargues, et tous les hommes sont si convaincus de l'importance du jugement qu'à tort ou à raison ils s'attribuent toujours un jugement sain

et droit. Nicole a beau nous affirmer que c'est une qualité rare, « qu'on ne rencontre partout que des esprits faux », le poète a beau dire :

En dépit de son nom, le sens commun est rare,

le mot profond du moraliste demeure parfaitement vrai : « Tout le monde se plaint de sa mémoire, et personne ne se plaint de son jugement ». C'est que, comme le dit Descartes au commencement du *Discours de la méthode*, « chacun pense en être si bien pourvu que ceux mêmes qui sont le plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont pas coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont ».

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 302. « Tout le monde, dit un moraliste, se plaint de sa mémoire, et personne ne se plaint de son jugement. » Sur quoi se fonde cette préférence donnée au jugement? (1) (Sorbonne, 22 novembre 1882).

303. Du jugement. Tous les jugements sont-ils, comme on l'a prétendu, le résultat d'une comparaison?
(Sorbonne, 27 novembre 1868.)

304. Du jugement. Sa nature. Montrer qu'il est irréductible à la sensation. (Sorbonne, nov. 1884.)

305. Du jugement et de la proposition. (Aix, nov. 1892.)

306. Du jugement et de ses diverses espèces (2).
(Sorbonne, 8 novembre 1866, 27 mars 1874.)

307. Le jugement et ses différentes espèces. (Nancy, 1890.)

308. Théorie du jugement. (Sorbonne, 28 octobre 1884.)

309. Dire comment on peut classer les jugements.
(Sorbonne, 1874.)

LE RAISONNEMENT.

LX.

Distinguer et définir la raison et le raisonnement (3).

(Faculté de Douai, juillet 1886.)

Plan. — 1. Données de la *raison :* notions et vérités premières 2. Exemples de *raisonnement,* de déduction et d'induction.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 120.
(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 115.
(3) Voir Renouvier, *Logique;* — Binet, *Psychologie du raisonnement.*

3. Les connaissances que nous devons à la *raison* sont intuitives; celles que nous donne le *raisonnement* sont discursives.

4. Les données de la *raison* constituent le sens commun, tandis que les données du *raisonnement* sont variables comme les esprits qui raisonnent et les différentes sciences auxquelles ils s'appliquent.

5. L'erreur est impossible dans les connaissances directes de la *raison;* elle est au contraire très fréquente dans le *raisonnement.*

6. C'est de là que vient le désaccord qui se manifeste entre la *raison* et le *raisonnement :*

   a) dans les opinions humaines;
   b) dans les systèmes scientifiques et philosophiques;
   c) dans la vie pratique.

7. Définition de la *raison.*

8. Définition du *raisonnement.*

9. Les formes de la *raison* sont la raison *pure,* la raison *pratique*, *bon sens* et le *goût.*

10. Les formes du *raisonnement* sont la *déduction* et *l'induction*.

11. Malgré ces différences, la *raison* et le raisonnement ont des rapports étroits, ou plutôt le *raisonnement* n'est qu'une application, une fonction de la raison.

Développement. — Ce sont des données, des conceptions de la *raison* que les idées ou notions d'être et de néant, d'essence et d'existence, de substance et de mode, de cause et d'effet, de fin, de moyen et d'ordre, de bien et de mal, de beau et de laid, de temps et d'espace, et les principes, les vérités correspondant à ces idées, à ces notions : principe de contradiction : la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas; principe de substance : il n'y a pas de mode sans substance; principe de causalité : il n'y a pas d'effet sans cause; tout ce qui commence d'exister a une cause; principe de finalité : tout ce qui existe a une fin; principe de durée : tout événement s'accomplit dans le temps; principe d'espace : tout corps occupe un lieu dans l'espace, etc.

On fait des *raisonnements* quand on dit : tout être qui a des devoirs a des droits; or, l'homme a des devoirs; donc il a des droits; — ou bien, tous les corps sont pesants; or, l'air est un corps; donc il est pesant; — ou bien encore : dans un tube où l'on a fait le vide, du papier, du liège, des plumes tombent aussi vite que du fer, du plomb, des pierres; l'expérience renouvelée donne toujours le même résultat; il faut en inférer cette loi que tous les corps tombent dans le vide avec une égale vitesse.

Ainsi donc, les données de la *raison* sont des connaissances directes et immédiates, dont l'évidence intuitive nous frappe sur le champ; — tandis que les données du *raisonnement* sont des connaissances discursives, auxquelles on n'arrive que par des intermédiaires plus ou moins nombreux, des détours plus ou moins longs, des efforts plus ou moins laborieux. La raison d'être du raisonnement, en effet, c'est la faiblesse de l'intelligence, qui, n'ayant l'intuition que d'un petit nombre de vérités et ne saisissant pas directement les rapports des choses, est obligée, pour s'en rendre compte, de recourir à un travail plus ou moins pénible, à des opérations plus ou moins difficiles. « Ce que les instruments d'optique ou de mécanique, dit Laromiguière, ajoutent à la puissance de l'œil et de la main, le raisonnement l'ajoute à la puissance de l'esprit. » Quand on ne peut pas franchir un fossé de quatre pieds, on met une pierre au milieu de ce fossé et on le franchit en deux pas.

Les données de la *raison* constituent le sens commun, c'est-à-dire cet ensemble de notions et de vérités qui sont le patrimoine commun du genre humain et qui font « qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensées,... et que les hommes de tous les siècles et de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile. » (Fénelon.) — Les données du *raisonnement* ne présentent ni cette universalité, ni cette fixité, ni cette nécessité : elles varient comme les esprits qui raisonnent et comme les sciences et les objets divers auxquels ils s'appliquent.

Ce n'est pas tout : l'erreur semble impossible dans les connaissances directes et intuitives de la *raison*, et tout homme sensé les possède au même degré et avec la même certitude. — Rien de plus fréquent, au contraire, que les erreurs du *raisonnement* : l'esprit, en effet, au lieu d'enchaîner les idées d'après leurs rapports naturels, n'établit souvent entre elles qu'un lien arbitraire et chimérique; de plus, comme le raisonnement est soumis à des règles qu'il faut observer scrupuleusement pour arriver à la certitude, bien souvent on les néglige, on n'en tient aucun compte et on aboutit fatalement à l'erreur. Voilà la cause de l'opposition parfois profonde qui existe entre la raison

et le raisonnement et qui faisait dire au bonhomme Chrysale, dans les *Femmes savantes* de Molière :

> Raisonner est l'emploi de toute ma maison
> Et le raisonnement en bannit la raison.

Ce désaccord de la raison et du raisonnement se manifeste soit dans les *opinions*, soit dans les *systèmes*, soit dans la *conduite* des hommes.

Les *opinions* humaines sont souvent établies et défendues par des raisonnements très rigoureux et très bien enchaînés, et cependant combien de fois la raison ne proteste-t-elle pas contre elles au nom du bon sens le plus vulgaire!

Les *systèmes* scientifiques ou philosophiques nous apparaissent comme l'œuvre la plus parfaite du raisonnement et le fruit du travail des plus beaux génies qui aient honoré l'humanité; néanmoins, la raison désavoue souvent ces conceptions savantes, et, en face de théories admirables de logique et de raisonnement, elle ne peut que répéter le vers de Molière :

> Et le raisonnement en bannit la raison!

La *vie pratique* nous fournit encore d'autres exemples de l'opposition entre la raison et le raisonnement. Ainsi, quand Philaminte et Bélise s'occupent de régler la langue française (ce qui ne regarde que l'Académie), et négligent de régler leur maison (ce qui est leur premier devoir), voilà bien des raisonneuses qui choquent ouvertement la raison; quand leurs serviteurs, pour leur faire plaisir, imitent leur manie, parlent et discutent à perte de vue, le bonhomme Chrysale, qui personnifie le bon sens, a bien raison de s'écrier :

> Et j'ai des serviteurs et ne suis pas servi!

L'on applaudit au nom de la raison à cette vigoureuse sortie contre le raisonnement.

Raison et *raisonnement* sont donc des pouvoirs de l'esprit parfaitement distincts : on peut définir la *raison* la faculté de comprendre et de penser, au vrai sens de ces mots, la faculté de concevoir les rapports et les principes généraux, ou bien la faculté de saisir le pourquoi et le comment des choses, — et le *raisonnement*, l'opération de l'esprit par laquelle nous passons d'un jugement à un autre jugement, du connu à l'inconnu

La raison présente diverses formes : — la raison *pure* ou *théorique* ou *spéculative,* quand elle s'exerce dans le domaine des idées et des vérités métaphysiques, substances, causes, temps, espace, etc.; — la raison *pratique*, en tant qu'elle distingue le bien du mal, nous dicte ce que nous avons à faire et à éviter, et juge de la valeur de nos actions et de celles de nos semblables; — le *bon sens,* en tant qu'elle nous dirige dans la vie ordinaire; — le *goût*, en tant qu'elle nous fait discerner et sentir les beautés et les défauts de la nature et de l'art.

Le *raisonnement,* lui, a deux formes principales : la *déduction* et l'*induction :* — la *déduction*, du latin *ducere de*, tirer de, qui consiste à tirer une vérité d'autres vérités qui la renferment plus ou moins explicitement, v. g., tout ce qui est créé est imparfait; or, le monde est créé; donc il est imparfait; — l'*induction,* qui consiste à s'élever des phénomènes aux lois, à étendre à tous les êtres, à tous les faits de la même espèce, à tous les points de l'espace et de la durée, ce qu'on a remarqué dans quelques individus seulement, dans certains temps et certains lieux déterminés.

Malgré les différences profondes que présentent la *raison* et le *raisonnement*, il ne faudrait pas croire qu'il n'y a aucun rapport entre ces deux pouvoirs de l'esprit. Le *raisonnement* n'est qu'une application, une fonction de la *raison;* c'est la raison qui, seule, rend possibles la déduction et l'induction, en nous faisant concevoir le principe de contradiction et le principe de la stabilité des lois de la nature, sur lesquels reposent ces deux opérations de l'esprit; c'est la raison qui, dans la déduction, saisit les rapports des jugements entre eux et les dispose dans l'ordre le plus convenable pour faire descendre de l'un sur l'autre l'évidence dont ils doivent être revêtus aux yeux de l'esprit; c'est la raison enfin qui permet à l'induction de rattacher les phénomènes à leurs lois, les effets à leurs causes, et de généraliser les observations et les expériences particulières.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 310. Définir la raison et le raisonnement et en déterminer les rapports.
(Sorbonne, mars 1888.)

311. Montrer en quoi diffèrent la raison et le raisonnement.
(Sorbonne, juillet 1866.)

312. Commenter ces deux vers de Molière :

> Raisonner est l'emploi de toute ma maison
> Et le raisonnement en bannit la raison.

(Grenoble, novembre 1890.)

313. Comment a-t-on pu opposer la raison au raisonnement, ainsi que le fait Molière en ce vers :

> Et le raisonnement en bannit la raison?

(Sorbonne, 9 août 1873.)

314. Distinguer et comparer les principales espèces de raisonnement (1). (Sorbonne 1867, Clermont, nov. 1884.)

315. Comparer l'induction et la déduction. Ces deux espèces de raisonnement sont-elles entièrement opposées? Peut-on, à un certain point de vue, réduire l'une à l'autre? (Sorbonne, 1872.)

LXI.

Quelle est la part de la mémoire, de l'imagination et de l'induction dans la connaissance que nous avons du monde extérieur? (2)

(Sorbonne. 16 juillet 1886; juillet 1878.)

Plan. — 1. Nous savons que le *monde extérieur* existe.

2. Son existence nous est révélée par les *sens*; mais ils ne nous font connaître que les propriétés des corps; la raison conçoit la matière, et la *mémoire, l'imagination* et *l'induction* jouent un rôle important dans la connaissance du monde extérieur.

3. Ainsi d'abord, la *mémoire* recueille et conserve, reproduit et reconnaît les données des sens.

4. Ainsi encore, *l'imagination*, en tant que *reproductrice*, fait revivre les objets sensibles, et en tant que *créatrice et scientifique*, elle inspire aux savants leurs hypothèses.

5. Ainsi enfin, *l'induction*
   a) explique les perceptions acquises;
   b) fait découvrir aux savants les lois qui régissent le monde extérieur.

6. Ces lois sont le dernier mot de la science.

Développement. — Nous savons à n'en pas douter, quoi qu'en disent les idéalistes, qu'il y a hors de nous des corps, une terre, un soleil, des astres, un nombre prodigieux de réa-

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 122.
(2) Ce devoir a paru dans l'*Instruction publique*.

lités plus ou moins clairement définies qui constituent le *monde extérieur*.

Nous savons, d'autre part, que l'existence du monde extérieur nous est révélée par les *sens*, que tout le monde connaît : odorat, goût, ouïe, vue et toucher; par les sens, que Ciceron appelle les interprètes et les messagers des choses, « *interpretes ac nuntii rerum* »; par les sens, dont un philosophe contemporain a dit qu'ils sont « comme les ministres de l'âme à l'extérieur, ses ministres des affaires étrangères. » Toutefois, les sens ne nous font connaître que l'existence, les phénomènes et les propriétés des corps; la *raison* qui s'éveille en nous, à l'occasion des perceptions expérimentales, conçoit bien la matière comme le sujet d'inhérence des propriétés qui frappent nos sens; mais la *mémoire*, *l'imagination* et *l'induction* semblent jouer aussi un rôle très important dans la formation de la connaissance que nous avons du monde extérieur.

Sans la *mémoire*, en effet, les perceptions sensibles s'évanouiraient avec les objets qui les déterminent; notre esprit aurait sans cesse à recommencer un travail sans cesse stérile; semblable au tonneau des Danaïdes, il perdrait immédiatement tout ce qu'il reçoit et serait comme ce miroir ou ces flots qui reflètent les objets sans en garder aucune trace. Mais la mémoire recueille et conserve, reproduit et reconnaît les données des sens; elle est, au dire de Cicéron, « comme un trésor universel, » qui s'accroît tous les jours avec les lumières de l'expérience et où nous retrouvons à volonté toutes les perceptions sensibles dans l'ordre même où elles se sont produites.

L'*imagination reproductrice*, « ce je ne sais quoi, comme dit Fénelon, qui est tour à tour toutes les choses que j'ai connues depuis que je suis au monde, » ce trésor inconnu « d'où sortent tous les parfums, toutes les harmonies, tous les goûts, tous les degrés de lumière, toutes les couleurs et toutes leurs nuances, enfin toutes les figures qui ont passé par mes sens, » l'imagination *reproductrice* fait revivre, pour ainsi dire, les objets sensibles sous la forme d'images d'une netteté, d'une fidélité plus ou moins vives, mais toujours remarquables, et qui nous rendent faciles et sûres la comparaison et la combinaison des données des sens. — Vient ensuite *l'imagination créatrice scientifique*, qui s'empare de ces données et de celles de la

mémoire et, par une heureuse inspiration, par une sorte de révélation soudaine, en tire de lumineuses hypothèses, des inductions anticipées, que l'expérience consacre souvent. D'un coup d'aile, elle vole au but que l'induction n'atteindrait que lentement. Ainsi Galilée, en voyant dans la cathédrale de Pise une lampe suspendue se balancer avec des oscillations d'égale amplitude, imagina les expériences d'où devait résulter une vérité nouvelle en physique, l'isochronisme des petites oscillations du pendule. Ainsi Newton, en voyant tomber une pomme à ses pieds, eut une soudaine illumination de génie, qui lui indiqua les calculs et les expériences à faire pour découvrir la solution du grand problème auquel « il pensait toujours, » la loi de la gravitation universelle.

Mais ce sont là des traits de génie ; or, le génie est le privilège de quelques rares favoris de la Providence, tandis que l'*induction* est une opération à la portée de tout le monde et à laquelle nous devons les plus précieuses connaissances, — et d'abord tout ce qu'on appelle *perceptions acquises*. Lorsqu'en effet nos différents sens se sont exercés simultanément sur le même objet et nous en ont fait connaître les propriétés diverses, nous croyons, en vertu du principe de la stabilité des lois de la nature, qui sert de fondement à l'induction, que ces propriétés sont et seront toujours associées, de sorte que, s'il nous arrive d'en percevoir une seule, nous concluons aussitôt à la présence des autres. Ainsi, à la simple perception d'une odeur, un chimiste dira quel est le corps d'où elle se dégage. Au seul goût du vin, un connaisseur en distinguera le crû, l'âge, la qualité. Un habile officier d'artillerie calculera à vue d'œil les distances avec une étonnante précision, et nous jugeons tous les jours par la vue de la forme, de la distance, de la grandeur et du mouvement des objets. Toutes ces perceptions acquises, qui n'ont de la perception que le nom et la facilité avec laquelle elles se produisent, ne sont au fond que des jugements inductifs, que nous portons sur les corps à l'occasion des perceptions primitives. Grâce à l'habitude, ces inductions deviennent si promptes, si rapides, que nous les prenons pour des intuitions, pour des connaissances directes et immédiates ; nous raisonnons et nous croyons percevoir. — Mais l'œuvre propre de l'*induction*, c'est la *découverte des lois* qui régissent

le monde extérieur. Les sens, aidés de la mémoire, de l'imagination, de la comparaison et de l'abstraction, ne nous donnent que des connaissances particulières et relatives à tels ou tels objets, à tels ou tels lieux. Par exemple, l'expérience m'apprend que dans un tube où l'on a fait le vide, du fer, du plomb, du liège, des plumes tombent avec une égale vitesse; mais mes observations ne portent et ne peuvent porter que sur un nombre de faits nécessairement limité. L'induction, généralisant ces données de l'expérience et s'appuyant sur ce principe que les mêmes causes placées dans les mêmes circonstances produisent les mêmes effets, ou que les caractères essentiels des êtres sont universels et permanents, l'*induction* affirme sans crainte de se tromper que tous les corps tombent dans le vide avec une égale vitesse. Voilà une loi du monde extérieur; voilà comment l'induction étend à tous les êtres, à tous les faits de la même espèce, à tous les points de l'espace et de la durée, ce qu'on a remarqué dans quelques individus seulement, dans certains temps et dans certains lieux déterminés; voilà comment cette opération de l'esprit est l'âme et la vie des sciences physiques et naturelles, qui nous font connaître les lois du monde extérieur.

Les *lois*, en effet, c'est-à-dire l'ordre constant et permanent d'après lequel se produisent les phénomènes, sont le véritable objet et le dernier mot de la science. « Il n'y a de science que du général », ainsi que le disaient Socrate, Platon et Aristote avec lui. « La véritable science est la science des causes, a dit à son tour Bacon : *Vere scire per causas scire.* »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 316. Influence de l'imagination sur la perception.

(Montpellier, novembre 1890.)

317. Théorie psychologique de l'induction.

(Caen, juillet 1889.)

L'ACTIVITÉ ET LA VOLONTÉ.

LXII.

Opposer par leur origine et leurs caractères l'instinct, la volonté, l'habitude (1).

(Sorbonne, juillet 1875.)

Plan. — 1. Définition de l'*instinct*. Exemple d'acte instinctif.

2. Définition de la *volonté*. Exemple d'acte volontaire.

3. Définition de l'*habitude*. Exemple d'acte d'habitude.

4. L'*instinct*, la *volonté*, l'*habitude*, différent par *leur origine* puisque,

a) l'*instinct* vient de la nature;

b) la *volonté*, de la conscience et de la raison;

c) l'*habitude*, de la répétition ou de la continuité d'une action o même d'un acte unique.

5. L'*instinct* et la *volonté* diffèrent aussi par *leurs caractères* puisque,

a) les actes instinctifs sont irréfléchis, tandis que les actes volontaires sont essentiellement éclairés et réfléchis;

b) les actes instinctifs sont fatals et nécessaires, au lieu qu dans les actes volontaires nous nous possédons pleinemen nous-mêmes;

c) l'instinct est commun à l'homme et à l'animal, au lieu que l volonté est le privilège exclusif de l'homme.

6. L'*instinct* diffère aussi de l'*habitude*, malgré ses rapports ave elle, puisque,

a) il est fatal, tandis que l'habitude nous est imputable;

b) il est invariable, infaillible, tandis que l'habitude naît et grandit pour disparaître ensuite.

7. C'est donc une erreur que de dire avec Condillac que l'*instinct* est une *habitude* privée de réflexion, et avec les évolutionnistes qu' est une *habitude héréditaire*.

8. L'*habitude* et la *volonté* diffèrent comme l'effet diffère de l cause.

9. L'*instinct*, la *volonté*, l'*habitude* nous apparaissent néanmoin comme les trois phases de l'évolution de l'activité humaine.

(1) Voir à ce sujet : Albert Lemoine, *l'Habitude et l'instinct*; — Jol *l'Homme et l'animal*; — Romanes, *l'Intelligence des animaux* et *l'Évolutio mentale des animaux*; — Secrétan, *Philosophie de la liberté*; — Fonsegriv *Essai sur le libre arbitre*; — Ravaisson, *De l'habitude*; — Maine de Bira *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*.

Développement. — L'*instinct*, du latin *instinctus*, de même radical que le grec ἐν στίζειν, piquer dedans, est une impulsion intérieure et spontanée qui nous détermine à produire certains actes sans connaissance et sans délibération. — Que je vienne à perdre l'équilibre ; aussitôt mes mains se portent en avant pour protéger le corps dans sa chute : voilà un acte *instinctif*.

La *volonté* est le pouvoir d'agir avec connaissance, délibération et choix, ou la faculté de se déterminer par soi-même et de son propre mouvement, *per se et proprio motu*, ou la faculté d'être maître de ses actes : τῶν γὰρ πραξεῶν κύριοι ἔσμεν, comme dit Aristote. — Voilà devant moi des livres et une corbeille de fleurs, entre lesquels j'ai à choisir : je me décide à prendre les livres, tout en ayant conscience que je pourrais tout aussi bien prendre les fleurs : voilà un acte de *volonté*.

L'*habitude*, du latin *habitus*, état, manière d'être, est une disposition acquise à produire sûrement et facilement certains actes. — J'écris ; ma main et ma plume glissent sur le papier sans peine et sans effort : voilà un acte d'*habitude*.

L'*instinct*, la *volonté*, l'*habitude*, diffèrent donc profondément.

Ainsi d'abord, l'*instinct* vient de la nature, et nous le portons en naissant ; il nous prend, pour ainsi dire, au berceau et nous dirige à peu près exclusivement pendant nos premières années.

La *volonté* n'apparaît en nous que lorsque la raison s'est déjà développée et épanouie et que, la conscience se fortifiant, le moi se distingue de tout ce qui n'est pas lui, choisit ses moyens, s'approprie ses pouvoirs et ses facultés et dispose d'eux en maître souverain : la *volonté* a donc sa source dans la conscience et la raison.

L'*habitude*, elle, vient ou de la répétition fréquente des mêmes actes, ou de la continuité d'une action, ou même d'un acte unique, qui peut créer une habitude de toutes pièces et pour la vie. Pascal n'oubliait rien de ce qu'il avait lu une seule fois : or, on sait que la mémoire est un cas de l'habitude.

Distincts par leur origine, l'*instinct*, la *volonté*, l'*habitude*, le sont encore par leurs caractères.

D'abord, *instinct* et *volonté* présentent des différences essentielles.

Ainsi, les actes *instinctifs* sont irréfléchis, inconscients et aveugles : nous n'avons en les accomplissant aucune conscience ni de notre action ni du but de notre action. — Les actes de *volonté*, au contraire, sont essentiellement éclairés et réfléchis : quand nous les produisons, nous avons pleine et entière conscience de leur valeur; cette conscience est même la condition indispensable de la volonté, de la liberté et de la responsabilité.

En second lieu, les actes *instinctifs* sont fatals et nécessaires; ils résultent d'une force qui est en nous et à nous, mais que nous ne dirigeons pas et qui agit en nous sans nous et même malgré nous. — Dans les actes de *volonté*, au contraire, nous nous possédons pleinement nous-mêmes; nous nous sentons maîtres d'agir comme il nous plaît, et quoi que nous fassions, nous nous l'attribuons comme notre œuvre propre.

Enfin, l'*instinct* est commun à l'homme et à l'animal, — tandis que la volonté est le privilège de l'homme qui, seul ici-bas, tient en main son activité, la dirige avec une parfaite indépendance et peut dire en toute vérité :

Hoc volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas.

Profondément différent de la *volonté*, l'*instinct* l'est aussi de l'*habitude*, quoique les actes d'habitude soient inconscients et irréfléchis, comme les actes instinctifs, et s'accomplissent avec la même promptitude, la même aisance et la même sûreté, si bien qu'on a pu appeler l'habitude une seconde nature : ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος.

D'abord, l'*instinct* est fatal et les actes qu'il nous fait produire ne nous sont pas imputables, — tandis que l'*habitude* étant notre œuvre, nous sommes responsables des actes qui en découlent.

De plus, l'*instinct* est invariable, infaillible, parfait dès le premier acte ; — l'*habitude*, au contraire, naît en nous, grandit et se développe peu à peu, puis disparaît pour faire place à une autre, qui grandira et disparaîtra à son tour.

On voit par là ce qu'il faut penser de la théorie de Condillac, qui fait de l'instinct « une habitude privée de réflexion », comme aussi de la théorie des philosophes et savants contemporains qu'on appelle les évolutionnistes et qui prétendent expliquer tous les instincts par des habitudes héréditaires et soutien

nent que les espèces se sont transformées sous l'influence de modifications d'abord accidentelles, puis fixées par l'habitude et transmises de génération en génération.

Quant à l'*habitude* et à la *volonté*, elles diffèrent entre elles comme l'effet diffère de la cause. Si la volonté n'est pas toujours la source de nos habitudes, qui peuvent venir d'actions subies et fatalement produites, elle est toujours maîtresse de les étouffer ou de les laisser croître et s'enraciner dans l'âme; aussi est-ce à la liberté que sont imputables nos habitudes bonnes et mauvaises, nos qualités et nos défauts, nos vices et nos vertus.

Quoi qu'il en soit, l'*instinct*, la *volonté*, l'*habitude* résument toute l'activité humaine et représentent les trois phases successives de son évolution : l'*instinct* en est le premier degré; il caractérise la vie animale et règne dans l'enfant encore privé de raison; la *volonté*, qui se développe plus tard, s'élève plus haut et donne à l'homme l'autonomie et l'indépendance personnelle; vient enfin l'*habitude*, qui est le fruit de la volonté et qui fait la gloire ou la honte de l'homme : sa gloire, s'il acquiert l'heureuse facilité de pratiquer le bien et la vertu; sa honte, s'il se laisse aller au mal et au vice, s'il en vient à cette perversité acquise dont Sénèque a dit qu'elle est le dernier des malheurs : « *Tunc autem est consummata infelicitas, ubi turpia non solum delectant, sed etiam placent, et desinit esse remedio locus ubi quæ fuerunt vitia mores sunt.* »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. —
318. Comparer l'instinct et la raison. (Sorbonne, 1888.)

319. Rapports et différences de l'instinct et de l'habitude. (Sorbonne, 1869, 1871.)

320. En quoi se ressemblent et en quoi différent l'instinct et l'habitude? (Caen, 1890.)

321. L'instinct peut-il se ramener à une habitude héréditaire (1)? (Sorbonne, 1882-1883.)

322. L'instinct n'est-il autre chose qu'une habitude héréditaire? (Sorbonne, 29 novembre 1883.)

323. Qu'appelle-t-on instinct soit dans les animaux soit dans l'homme? Quels en sont les caractères? Comment le distingue-t-on de l'habitude et de la liberté (2)? (Sorbonne, 17 août 1868.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 168.
(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 170.

324. Qu'appelle-t-on instinct dans l'animal et dans l'homme? Quelles sont les lois de l'instinct? (Sorbonne, 1869.)

325. Origine et nature de la volonté, d'après la doctrine de l'évolution. (Besançon, 1891.)

LXIII.

Définir et distinguer : 1° la liberté d'action; 2° la liberté civile et politique; 3° la liberté morale.

(Sorbonne, 17 mars 1874).

Plan. — 1. Qu'est-ce que la liberté d'action? Exemples.

2. Qu'est-ce que la liberté civile et politique et quels sont les droits qu'elle implique?

3. Qu'est-ce que la liberté morale? Exemple d'acte libre moralement.

4. La liberté d'action, la liberté civile et politique et la liberté morale sont profondément distinctes :

a) parce que la première est commune à l'homme et à l'animal, tandis que les deux autres sont le privilège exclusif de l'homme;

b) parce que leur domaine, leur sphère d'action est fort différente;

c) parce que, si la maladie et la contrainte paralysent ou anéantissent la liberté d'action, si les constitutions étendent ou restreignent la liberté civile et politique, la liberté morale demeure inviolable dans le sanctuaire de l'âme;

d) parce qu'enfin ce qui favorise la liberté d'action ou la liberté civile et politique détruit ou compromet la liberté morale.

5. Quoique distinctes, ces trois espèces de liberté ont entre elles des rapports étroits :

a) Elles sont des formes d'une même faculté générale;

b) Elles s'expliquent et se complètent mutuellement.

Développement. — La *liberté d'action* ou *liberté physique* est le pouvoir d'agir extérieurement sans entrave et de disposer sans empêchement et sans obstacle de ses organes et de ses mouvements. — Je veux marcher et je marche, me promener et je me promène : je jouis de la liberté physique ou d'action. Les prisonniers, les impotents, les paralytiques, les forçats chargés de chaînes, sont privés de cette liberté.

La *liberté civile et politique* est la faculté d'exercer sans opposition, non seulement ses droits naturels d'homme intelli-

gent et libre, droits de posséder, de contracter, d'acheter, de vendre, de fonder une famille, mais encore tous les droits reconnus aux citoyens d'un État par la constitution qui les régit, comme garanties de l'exercice de leurs droits naturels et civils. Les principales de ces garanties sont : *la liberté individuelle, l'habeas corpus* des Anglais, ou le droit de disposer de sa personne et de son corps, de n'être ni emprisonné, ni détenu sans des motifs graves et prévus par la loi ; la *liberté du travail,* ou le droit d'employer comme on l'entend son activité physique, intellectuelle et morale ; la *liberté de la presse*, ou le droit d'imprimer librement ce que l'on pense, sauf à répondre des abus ; la *liberté de la parole*, ou le droit d'exposer dans des réunions publiques ou dans un enseignement autorisé par la loi le résultat de son travail et de ses méditations ; la *liberté de conscience*, ou le droit de professer les croyances religieuses que l'on estime les meilleures ; la *liberté des cultes*, ou le droit de pratiquer publiquement la religion que l'on professe ; la *liberté d'association*, ou le droit de s'entendre avec ses semblables et de s'unir à eux pour mettre en commun efforts et travail, lumières et talent, et atteindre plus facilement un but pratique quelconque ; le *droit de suffrage* ou de *vote,* par lequel les citoyens participent plus ou moins directement par eux-mêmes ou par leurs mandataires au gouvernement de l'État et à la gestion de ses affaires ; enfin la *division des pouvoirs,* qui en confiant à des autorités différentes le pouvoir *législatif*, le pouvoir *exécutif* et le pouvoir *judiciaire*, met les citoyens à l'abri de l'arbitraire et du despotisme. — La privation de la liberté civile s'appelle l'esclavage. Quant à la liberté politique, avant 1789, elle n'existait guère qu'en Angleterre et en Suisse ; depuis la Révolution française, elle s'est établie dans presque tous les États de l'Europe, où elle nous apparaît comme l'un des plus heureux résultats du progrès social : seuls, les gouvernements absolus de Constantinople et de Saint-Pétersbourg la refusent à leurs sujets.

La *liberté morale* est la liberté intérieure de la volonté, c'est-à-dire le pouvoir d'agir avec connaissance, délibération et choix, ou le pouvoir de se déterminer par soi-même et de son propre mouvement, *per se et proprio motu*, ou la faculté d'être maître de ses actes : « Τῶν γὰρ πραξεῶν κυρίοι ἔσμεν, » dit Aris-

tote. — Voilà devant moi des livres et une corbeille de fleurs, entre lesquels j'ai à choisir : au nom de ma liberté morale, je puis prendre les livres tout aussi bien que les fleurs; rien ne nécessite, ne contraint, ne violente ma volonté.

La *liberté d'action*, la *liberté civile et politique* et la *liberté morale* présentent entre elles de profondes différences.

Ainsi d'abord, la *liberté d'action* est commune à l'homme et à l'animal, qui peut la perdre et la perd comme nous : l'oiseau qui vole dans les airs, le gibier qui court dans les bois, le poisson qui nage dans l'eau sont libres physiquement; le lion en cage et le chien tenu en laisse ne le sont pas. La fable *Le Loup et le Chien* nous présente l'opposition de la liberté et de l'esclavage chez les animaux :

Chemin faisant, il vit le cou du chien pelé :
« Qu'est-ce là, lui dit-il? — Rien. — Quoi! rien! — Peu de chose.
— Mais encor? — Le collier dont je suis attaché
De ce que vous voyez est peut-être la cause.
— Attaché? dit le loup, vous ne courez donc pas
Où vous voulez? — Pas toujours. Mais qu'importe?
— Il importe si bien que de tous vos repas
Je ne veux en aucune sorte,
Et ne voudrais pas même à ce prix un trésor. »
Ceci dit, maître loup s'enfuit et court encor.

Mais si les animaux ont la liberté d'action, ils ne jouissent ni de la *liberté civile et politique*, ni de la *liberté morale*, qui supposent l'intelligence et la raison, et à ce titre sont le privilège exclusif de l'homme ici-bas; seul, l'homme est un animal politique, comme l'a dit Aristote : ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν.

En second lieu, la *liberté d'action* a pour objet l'exécution de tous nos actes extérieurs, qu'ils soient instinctifs ou réfléchis, nécessaires ou libres. — La *liberté morale*, elle, ne gouverne que nos décisions ou résolutions volontaires et n'a aucun empire direct sur les actes instinctifs et spontanés. — Enfin, la *liberté civile et politique* a une sphère encore plus restreinte, la sphère de nos droits naturels et celle de nos droits en tant que membres de la nation dont nous faisons partie et citoyens de tel ou tel État.

En troisième lieu, la maladie, la contrainte extérieure paralysent ou anéantissent entièrement la *liberté d'action*; — les constitutions, les lois, les gouvernements et les révolutions qui se succèdent donnent ou retirent, étendent ou restreignent la

liberté civile et politique, — tandis que la *liberté morale* est à l'abri de toute contrainte et au-dessus des atteintes de toute révolution; elle demeure inaccessible, inviolable dans le sanctuaire de l'âme, d'où elle peut défier toutes les forces de l'univers : « Qu'on le mette aux fers, dit Néron dans le *Manuel d'Epictète*. — Je t'en défie, répond Latéranus; ce sont mes jambes que tu y mettras... — Un tyran me dit : « Je suis le maître; je puis tout. — Tu es maître de ce cadavre, mais non pas de moi. » Les martyrs, expirant au milieu des plus horribles supplices plutôt que de renier le Christ Jésus, prouvaient admirablement à leurs bourreaux qu'ils n'avaient aucune prise sur leur foi et leur liberté morale.

Enfin, la liberté d'action, la liberté civile et politique et la liberté morale sont tellement distinctes que souvent ce qui favorise l'une paralyse l'autre. — Ainsi, les transports de la passion et de la colère, qui semblent multiplier les forces physiques et augmenter d'autant la *liberté d'action*, diminuent la conscience et la possession de nous-mêmes et par là même la *liberté morale*, qui implique nécessairement ces choses. — Ainsi encore, la *liberté civile et politique*, poussée à ses dernières limites, peut aboutir à des excès que réprouve la vraie *liberté morale*, qui est maîtresse, sans doute, de faire le mal, mais qui se sent amoindrie, diminuée par les honteux débordements de la licence : car son idéal à elle, c'est l'affranchissement du joug des passions et de la tyrannie du mal; c'est le mouvement sans entrave dans le bien et le devoir.

Il faut reconnaître pourtant que, quelque distinctes qu'elles soient, la *liberté d'action*, la *liberté civile et politique* et la *liberté morale* ont entre elles d'étroits rapports. — D'abord, ce sont trois formes d'une seule et même faculté générale, l'activité. — De plus, elles s'expliquent et se complètent mutuellement : la *liberté morale* est le principe de la *liberté civile;* la *liberté politique* est la garantie, la sanction de la *liberté civile*; et l'une et l'autre avec la *liberté d'action* sont le complément et en quelque sorte l'épanouissement de la *liberté morale*, grandeur et gloire de l'homme ici-bas.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 326. Enumérer et expliquer les différents sens du mot liberté.

(Sorbonne, 30 juillet 1873.)

327. — De la liberté morale. (Aix, 1890.)

328. — Montrer que la liberté politique suppose la liberté psychologique ou morale (1). (Sorbonne, 11 mai, 1870.)

329. — Peut-on démontrer le libre arbitre? (Montpellier, mars 1890).

330. — De la liberté humaine. Arguments pour et contre. Quelle idée peut-on s'en faire? (Dijon, juillet 1889.)

331. — Examiner et juger les preuves physiques et psychologiques de la liberté. (Besançon, juillet 1888.)

332 Des divers phénomènes moraux par lesquels se manifeste la croyance universelle des hommes à l'existence du libre arbitre (2.) (Sorbonne, 1867 et 1868.)

333. — Enoncer et discuter les objections psychologiques contre le libre arbitre. (Rennes, 1890.)

334. — Preuves directes et indirectes que l'on donne de la liberté. Comment les adversaires de la liberté essaient de les interpréter? Ne peut-on pas leur répondre? (Dijon, novembre 1892.)

335. Le sentiment de l'effort. (Nancy, novembre 1892.)

336. La liberté dans Leibniz, dans Spinoza, dans Kant. (Besançon, novembre 1892.)

337. — Y a-t-il des degrès dans la liberté morale? S'il y en a, en donner l'explication. (Sorbonne, octobre 1882. Poitiers, juillet 1886.)

338. Théorie de la volonté. (Sorbonne, 3 novembre 1879.)

339. Analyser le phénomène de la résolution volontaire (3).

340. — Analyse de la détermination volontaire. (Aix, nov. 1892. Sorbonne, 1871.)

341. Montrer que la liberté réside dans l'acte intérieur de la résolution volontaire et non dans l'action qui en résulte. Conséquences de cette distinction. (Sorbonne, 1875.)

342. Faire la part de la pensée, du sentiment et de la volonté dans le fait psychologique de la délibération. (Sorbonne, 1880.)

343. Montrer la part de la volonté proprement dite dans les différentes phases de l'action volontaire. (Sorbonne 1880.)

344. Distinction du désir et de la volonté (4). (Sorbonne, 1866; avril 1884.)

345. — Du désir et de la volonté. (Aix, nov. 1892.)

346 Définir la volonté. Montrer en quoi elle diffère de l'inclination et du désir. (Sorbonne, 1881, 1884.)

347. Exposer sommairement la théorie des sentiments de l'âme. Définition du désir; ce qui le distingue de la volonté. (Lyon, 1883.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 362.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 183.
(3) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 177.
(4) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 180.

348. La volonté. Par quels faits de l'âme et sur quels organes du corps son pouvoir s'exerce-t-il? (Nancy, 1889.)

349. Dans le langage courant, on emploie fréquemment l'un pour l'autre les mots désirer et vouloir. Que faut-il penser de cette confusion au point de vue du langage philosophique? (Toulouse, 1890.)

LXV.

De l'influence des passions, des habitudes, du tempérament et des circonstances extérieures sur l'activité humaine. Démontrer que cette influence ne détruit pas la liberté (1).

(Sorbonne, 25 novembre 1868.)

Plan. — 1. C'est un fait d'expérience que l'activité humaine est soumise à l'influence de causes diverses.

2. Ainsi d'abord, les *passions* nous entraînent à la poursuite de l'objet de leur convoitise.

3. Ainsi encore, les *habitudes* nous font agir spontanément, machinalement, pour ainsi dire.

4. Le *tempérament* influe, lui aussi, sur notre conduite.

5. Nous subissons enfin l'action des *circonstances extérieures*, climat, éducation, milieu.

6. Mais quelque profonde que soit l'influence de ces diverses choses, il ne faut pas, comme les déterministes, la croire nécessitante.

7. D'abord, les *passions* sont rarement violentes à l'origine et la liberté peut toujours réagir contre elles, ou du moins faire diversion.

8. En second lieu, les *habitudes*, si invétérées qu'elles soient, cèdent aux efforts de la volonté, qui, d'ailleurs, peut les empêcher de se produire.

9. En troisième lieu, chacun est maître de réagir contre son *tempérament*, comme l'ont fait Socrate, saint François de Sales et saint Vincent de Paul.

10. En quatrième lieu, la liberté peut s'affranchir, et s'affranchit en effet, du joug des *circonstances extérieures*, climat, éducation, milieu.

11. Ainsi donc la volonté demeure inviolable dans le sanctuaire de l'âme.

Développement. — C'est un fait d'expérience que l'activité humaine est soumise à l'influence de causes diverses, qui

(1) Voir Ribot, *Les Maladies de la volonté.*

agissent plus ou moins directement sur elle et expliquent la plupart de ses déterminations libres et par là même la conduite ordinaire de chacun de nous.

Ainsi d'abord, les *passions*, c'est-à-dire les mouvements impétueux, les inclinations exaltées et dominantes de notre nature morale, la haine, la vengeance, la jalousie, l'envie, l'orgueil, l'égoïsme, l'avarice, l'ambition, etc., exercent sur nous un empire puissant et nous entraînent, avec une force qui semble parfois irrésistible, à la poursuite de l'objet de leur convoitise; elles ne nous laissent vivre que de lui et pour lui; les anciens les représentaient un bandeau sur les yeux, et tout le monde peut constater les désordres produits dans l'individu et dans la société par ces orages du cœur, ces torrents furieux, ces feux dévorants, dont les moralistes, les romanciers et les poètes ont si souvent retracé l'image.

Ainsi encore, les *habitudes*, qui sont des dispositions acquises à produire sûrement et facilement certains actes et dont Aristote a dit qu'elles constituent comme une seconde nature : « ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος, » les *habitudes* nous font agir spontanément, machinalement, pour ainsi dire, et plus elles sont enracinées, plus elles nous gouvernent à notre insu et dirigent à leur gré notre activité physique, intellectuelle ou morale.

Le *tempérament*, c'est-à-dire la constitution physiologique de chacun de nous influe aussi profondément sur notre conduite : vive, mais mobile chez les sanguins, l'activité est énergique, opiniâtre chez les bilieux, inégale et capricieuse chez les nerveux, faible et presque nulle chez les lympathiques.

Enfin, il est incontestable que l'activité humaine subit l'influence de certaines circonstances extérieures, dont les principales sont le *climat*, l'*éducation*, le *milieu*. — Chez les hommes du Nord, la volonté est moins prompte et moins ardente, mais plus tenace et plus opiniâtre que chez les hommes du Midi. — L'*éducation*, quand elle est molle et lâche, favorise le développement de tous les instincts pervers et de toutes les habitudes vicieuses; lorsque, au contraire, elle est ferme, vigoureuse et profondément morale, elle étouffe tous les mauvais penchants de la nature, ne laisse s'épanouir que les bons et nous met ainsi à l'abri des orages du cœur et des passions. — Enfin, il est impossible de ne pas prendre insensiblement les habitudes et les passions des

gens *au milieu* desquels on vit; on connaît les proverbes : « Dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es. » « L'occasion fait le larron. »

Mais quelque profonde que nous paraisse l'influence qu'exercent sur notre activité les *passions*, les *habitudes*, le *tempérament* et les *circonstances extérieures*, il faut bien se garder de croire que cette influence soit déterminante, nécessitante pour la volonté et qu'elle détruise la liberté au point de faire de l'homme « un automate spirituel, » suivant le mot de Leibniz et des déterministes contemporains, positivistes, associationnistes et évolutionnistes.

D'abord, la force même de la *passion*, c'est la volonté qui la lui a donnée ou laissé prendre par ses complaisances ou ses négligences passées; si elle est devenue esclave, c'est qu'elle a elle-même forgé ses chaînes. « Il est très rare, d'ailleurs, dit M. Paul Janet, que les *passions* se manifestent subitement avec cet excès de violence, qui, lorsqu'il est inattendu et éclate comme un délire, peut avoir les apparences de la fatalité. » En général, la passion croît et grandit peu à peu; elle ne parviendrait pas à nous asservir, en quelque sorte, sans la complaisance ou le concours de la volonté, qui est, par conséquent, responsable de ses excès.

Quelques crimes toujours précèdent les grands crimes.

Or, c'est quand les premières atteintes de la passion se font sentir, que la liberté peut et doit les combattre avec énergie. C'est dans cette lutte contre soi-même que se révèle la véritable force de la volonté et qu'éclate l'héroïsme chanté par les poètes :

La plus belle victoire est de vaincre son cœur.

Le meilleur moyen de s'assurer ce beau triomphe, c'est d'opposer à la passion naissante ou déjà enracinée une sage et prudente diversion : « On peut plus aisément, dit Bossuet, dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, détourner une rivière que l'arrêter de droit fil... Dans les passions, il faut calmer les esprits par une espèce de diversion, et se jeter, pour ainsi dire, à côté, plutôt que de combattre de front. »

En second lieu, l'*habitude*, quelque invétérée qu'elle soit, cède

toujours aux efforts d'une volonté généreuse. « L'on peut toujours agir contre une habitude dominante, » a dit Malebranche, et il n'est pas rare de voir des hommes énergiques, un Jérôme, un Augustin, triompher d'habitudes qui semblaient invincibles. D'ailleurs, nous sommes parfaitement libres d'empêcher les habitudes de s'enraciner en nous : il ne faut pour cela que lutter contre elles aussitôt que nous les sentons se former.

> Principiis obsta : sero medicina paratur,
> Quum mala per longas invaluere moras. (*Ovide*).

Quant au *tempérament,* en qui les positivistes et les matérialistes, Carl Vogt, Moleschott, Ferrière, M. Taine, etc., voient le principe de nos déterminations, chacun demeure libre de réagir contre lui et contre ses inclinations naturelles : une âme est toujours maîtresse du corps qu'elle anime. Pour ne citer que quelques exemples, Socrate, qui était né, comme il l'avouait lui-même, avec un penchant prononcé pour l'ivrognerie, en triompha si bien qu'on ne put jamais le trouver en faute; saint François de Sales et saint Vincent de Paul, qui avaient tout d'abord un caractère vif et ardent, devinrent les plus doux des hommes. Nous pouvons donc tous dire avec le héros de Corneille :

> Je suis maître de moi...
> Je le suis, je veux l'être.

Il n'est pas vrai, comme le prétend Moleschott, que « l'homme soit la résultante de ses aïeux, de sa nourrice, du lieu, du moment, de l'air et du temps, du son et de la lumière, de son régime et de ses vêtements ».

Les *circonstances extérieures* ne détruisent pas plus que le tempérament la puissance de détermination que nous portons en nous-mêmes. — « L'*occasion* fait le larron », dit le proverbe : c'est la moitié de la vérité; mais ce n'en est que la moitié; les circonstances proposent et la volonté dispose (1). — Il est toujours en notre pouvoir de triompher de l'influence du *climat,* comme l'a prouvé l'héroïque énergie du maréchal Ney et du brave général Drouot, faisant leur barbe sur un affût de canon pendant

(1) Boirac.

la désastreuse retraite de Russie et par un froid de 10 à 20 degrés. — Quelle que soit l'*éducation* que nous ayons reçue, nous pouvons toujours réagir contre les idées et les habitudes que nous lui devons, et on ne s'affranchit que trop, au point de vue moral et religieux, de l'influence exercée sur le cœur et le caractère par des maîtres excellents. — Enfin, on ne s'expliquerait pas les progrès de la civilisation, si quelques hommes au moins ne pouvaient transformer par leur libre activité le *milieu* moral des sociétés où ils naissent : c'est là, sans doute, le propre des grands hommes et nous ne pouvons pas tous aspirer à de si hautes destinées; mais entre les grands hommes et les hommes ordinaires, il n'y a, après tout, qu'une différence de degré, et chacun est le maître souverain de sa volonté.

Cette puissance demeure inviolable dans le sanctuaire de l'âme humaine; la volonté n'est jamais enchaînée, ou si elle l'est, elle ne l'est jamais que par les chaînes qu'elle s'est forgée elle-même. La conscience nous affirme à tous, avec une inébranlable assurance, que, quand la liberté se détermine, elle le fait parce qu'elle le veut et non parce que les passions, les habitudes, le tempérament, les circonstances l'y forcent; elle le fait dans une pleine autonomie et une indépendance parfaites, de manière à pouvoir dire :

> Hoc volo, sic jubeo : sit pro ratione voluntas!
> Je le veux, je l'ordonne, et que ma volonté
> Tienne lieu de motif suprême, incontesté.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 350. On oppose souvent à la liberté la nécessité où nous sommes d'agir conformément à notre caractère. Cette objection est-elle irréfutable? Comment peut-on y répondre? (Sorbonne, 1877, 1878, 1885.)

351. Le principe rationnel qui veut que tout ait sa raison est-il en contradiction, comme on l'a quelquefois soutenu, avec la libre détermination de la volonté? (Sorbonne, 23 mars 1874.)

352. Qu'appelle-t-on *liberté d'indifférence*? L'influence des motifs sur la volonté constitue-t-elle une objection valable contre la liberté? (Sorbonne, 14 août 1872.)

353. Qu'appelle-t-on liberté d'indifférence? (Sorbonne, 1874.)

354. Sommes-nous libres? (Aix, avril 1892.)

355. De l'éducation personnelle de l'homme par lui-même. Est-il vrai que l'homme soit sous la dépendance absolue de son tempérament et de ses penchants? (Sorbonne, 1873.)

356. Influence des circonstances extérieures, du tempérament, des passions, des habitudes sur l'activité humaine. Cette influence est-elle incompatible avec le libre arbitre? (Alger, avril 1892.)

LXVI.

Exposer et discuter les objections des déterministes contre l'existence du libre arbitre (1).

(Sorbonne, 21 juillet 1885, 14 avril 1886.)

Plan. — 1. L'existence du libre arbitre, qui nous est invinciblement attestée par la conscience, a été vivement attaquée par les déterministes modernes, Hobbes, Spinoza, Bayle, Leibniz, David Hume, Hegel, Comte, Stuart Mill et Herbert Spencer;

2. Ces philosophes contestent d'abord la valeur du témoignage de la conscience :

a) « Cette faculté, disent-ils, nous atteste ce qui est, et non ce qui peut être. » — Mais qui l'empêche de percevoir dans la volonté un pouvoir réel et présent?

b) « La soi-disant conscience de notre liberté est une illusion semblable à celle de la girouette ou de l'aiguille aimantée, qui croiraient se diriger elles-mêmes. » — Mais cette objection repose sur une confusion du désir et de la volonté et elle a le tort de faire consister la liberté dans l'action extérieure.

c) « La croyance à la liberté n'est que l'ignorance où nous sommes des motifs qui nous font agir. » — Mais l'expérience nous montre que nous nous croyons à peine libres, quand nous ignorons les motifs de nos actions, et que nous sommes d'autant plus libres que nous les connaissons mieux.

3. Les déterministes attaquent ensuite directement le libre arbitre :

a) « On peut prévoir, disent-ils, les actes libres; donc ils ne sont pas possibles en divers sens. » — Mais d'abord cette prévision, basée sur la connaissance des antécédents, ne prouve rien tant qu'on n'a pas établi que ces antécédents échappent à la liberté; et puis elle n'est jamais infaillible.

b) « La statistique établit que les actes libres se reproduisent en nombre à peu près constant dans des temps égaux. » — Mais il ne s'ensuit pas que telle ou telle personne soit contrainte d'être homicide: et d'ailleurs, il y a des irrégularités qui sont le fait de la volonté.

(1) Voir Fouillée, *la Liberté et le déterminisme*; — Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre;* — Renard, *l'Homme est-il libre?*

c) « La force, dit-on, se conserve en quantité immuable, et cette loi serait violée dans l'acte libre. » — Mais nous sommes des êtres vivants, et non des êtres inertes ; puis, comment calculer la quantité de forces emmagasinées et perdues par nous ?

d) « Le principe de causalité exige qu'il n'y ait pas d'effet sans cause et l'acte libre serait un effet sans cause, un miracle dans la nature. » — Serait-il un miracle, il aurait une cause : la volonté est une cause durable et permanente.

e) « Le principe de la raison suffisante exige que l'âme obéisse au motif le plus fort. » — Mais d'abord la théorie de la liberté d'indifférence nie l'action des motifs. — Pourtant, cette théorie est condamnée par l'expérience et par l'observation psychologique. — Toutefois, si la volonté n'agit jamais sans motif, l'influence des motifs n'est pas nécessitante, et la volonté ne saurait être assimilée à une balance, pas plus que les motifs à des poids.

4. Il faut donc se tenir en garde contre ce double écueil : l'influence déterminante des motifs et l'absence de tout motif.

Développement. — *L'existence du libre arbitre* est attestée par la conscience, qui nous affirme à tous avec une inébranlable assurance que nous avons le pouvoir de nous déterminer par nous-mêmes et de notre propre mouvement, le pouvoir d'être maîtres de nos actes, « τῶν γὰρ πραξεῶν κύριοι ἔσμεν », comme dit Aristote. Néanmoins, il s'est toujours rencontré quelques philosophes qui ont nié ou attaqué cette vérité éclatante : tels sont les *déterministes*, Hobbes, Spinoza, Bayle, Leibniz, au dix-septième siècle, David Hume au dix-huitième, et de nos jours Hegel, A. Comte et les positivistes, Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer et les évolutionnistes, qui tous prétendent que la volonté, en se déterminant, cède à l'influence des motifs et d'un enchaînement de causes et d'effets, de circonstances et d'événements, contre lesquels elle ne peut réagir.

Ces philosophes commencent par attaquer le témoignage de la conscience en faveur de la liberté morale.

« La conscience, disent-ils, est une faculté de perception : elle saisit bien ce qui est, c'est-à-dire telle ou telle résolution prise ; mais elle ne peut pas savoir si d'autres résolutions étaient possibles ou non. » « Avoir conscience de son libre arbitre, dit Stuart Mill reprenant une idée de Hobbes, signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement. Or, cette prétendue conscience est impossible. La conscience

me dit ce que je fais ou ce que je sens. Mais ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous la conscience. La conscience n'est pas prophétique. Nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être. » (*Examen de la Philosophie d'Hamilton.*)

Sans doute, le futur, le possible, ne sont ni ne peuvent être des objets de perception. « Mais qu'est-ce qui empêche la conscience de percevoir en nous, dans notre volonté, un pouvoir réel et présent, une quantité de force actuellement disponible, suffisante pour faire équilibre à tous les motifs et qui rend possibles les résolutions opposées? Ainsi le général, qui a des réserves sous la main, ne sait-il pas qu'il lui est possible, à son gré, de secourir ou de ne pas secourir tel de ses lieutenants en péril? » (Elie Rabier.)

« La soi-disant conscience de notre liberté, disent encore les déterministes, n'est qu'une illusion : c'est l'illusion de la girouette, qui, poussée par le vent du côté du nord au moment où elle désire tourner de ce côté, se croirait la véritable cause de son mouvement et s'en attribuerait l'initiative; c'est l'illusion de l'aiguille aimantée, qui croirait aussi se diriger volontairement vers le pôle, dans son ignorance de la force magnétique qui la pousse malgré elle. »

Cette objection de Bayle confirme, plutôt qu'elle ne l'ébranle, la preuve de la liberté morale qui se tire du sentiment interne. — Car d'abord, si la girouette était intelligente, elle saurait qu'elle tourne parfois malgré elle du côté qu'elle ne veut pas, et que parfois aussi elle reste immobile, alors qu'elle voudrait tourner. — En second lieu, Bayle confond le désir et la volonté. Il ne suffit pas de désirer une action pour qu'elle soit libre; il faut encore la vouloir, c'est-à-dire consentir au désir qu'on éprouve. Combien de désirs auxquels nous ne consentons pas et dans lesquels nous ne voyons pas des actes libres! « Le sentiment de la liberté, dit M. Janet, ne commence qu'avec le consentement aux désirs. En un mot, étant donné un désir, je puis vouloir ou ne pas vouloir m'abandonner à ce désir. C'est en cela que consiste la liberté. Par conséquent, la girouette, en tant qu'elle ne serait susceptible que de désir et non de volonté, ne serait pas libre; elle n'éprouverait pas comme nous le sentiment intérieur de la liberté. » — Enfin, Bayle a tort de faire

consister la liberté dans l'action extérieure et non dans la résolution intérieure. Quelle que soit la cause qui fasse en réalité tourner la girouette, que ce soit la girouette elle-même par une action véritable, que ce soit telle cause physique ou extérieure, peu importe quant à la liberté morale et intérieure de la girouette elle-même. De cela seul qu'elle voudrait réellement se tourner dans un certain sens, elle serait libre en cela. La résolution prise intérieurement de tuer son ennemi suffit pour constituer un crime, que l'exécution suive ou ne suive pas. La girouette qui se croirait libre de vouloir tourner du côté du nord ne se tromperait pas en cela; mais elle se tromperait seulement comme le politique qui s'attribue les conséquences imprévues des événements, ou comme la mouche qui croit faire marcher le coche. Dans ces deux cas, le politique et la mouche ne se trompent pas sur leur volonté intérieure, mais seulement sur ses effets.

« Tout ce que je puis dire, dit Spinoza, à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot agir, en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts. La croyance à la liberté n'est que l'ignorance des motifs qui nous font agir. »

Mais s'il en était ainsi, la conviction de notre libre arbitre serait en raison inverse de la connaissance que nous avons des motifs de nos actions; or, c'est tout le contraire que nous atteste l'expérience. — Obéissons-nous à quelque impulsion inconsciente? Nous nous croyons par cela même moins libres, et nous alléguons pour nous excuser, pour diminuer notre responsabilité, que nous ne savons pas ce qui nous a poussés à agir, une fantaisie, un caprice, un je ne sais quoi, etc. — Au contraire, quand nous avons longuement réfléchi et délibéré avant d'agir, quand nous pouvons dire pour quelles raisons notre volonté s'est résolue, après avoir longtemps hésité, nous avons alors pleinement conscience de notre liberté, du pouvoir de détermination qui fait notre honneur et notre gloire.

« N'est-il pas vrai, disent encore les déterministes, que la connaissance même médiocre du caractère d'un homme et des circonstances dans lesquelles il est placé, suffit ordinairement pour juger, sans trop de chances d'erreur, du parti qu'il prendra? Avec un peu de sagacité, on prévoit les actes libres; donc ces actes ne sont pas possibles en divers sens. »

Mais d'abord, cette prévision des actes libres basée sur la connaissance des antécédents ne prouve rien, tant qu'on n'a pas prouvé que ces antécédents eux-mêmes, circonstances et caractère, ne sont en rien l'œuvre de la liberté. On peut prévoir qu'un homme d'honneur ne trichera pas au jeu; mais son honorabilité n'est-elle pas la conséquence d'habitudes volontairement prises? — De plus, la présivion des déterminations d'autrui n'est jamais infaillible; il y a toujours des surprises possibles; on les explique, il est vrai, par la connaissance insuffisante des antécédents; mais outre qu'une connaissance absolue de ces antécédents est impossible, il faut faire leur part aux interventions imprévisibles de la liberté.

« La statistique, disent les déterministes contemporains, démontre que, le milieu restant le même, les actes libres d'une certaine espèce se reproduisent en nombre à peu près constant, dans des temps égaux; qu'il y a tant de meurtres, tant de suicides par an, etc. »

Mais de ce qu'il doit y avoir tant de meurtres par an, il ne s'ensuit nullement que telle ou telle personne soit contrainte d'être homicide en tel temps, en tel lieu. — D'ailleurs, la statistique constate toujours, en même temps qu'une certaine régularité, des irrégularités, des écarts, qui sont le fait de la liberté.

Les déterministes contemporains tirent un autre argument de la loi de la conservation de la force. « La mécanique rationnelle et la physique, disent-ils, démontrent l'une *à priori*, l'autre *à posteriori*, que la force se conserve dans le monde en quantité immuable : or, cette loi serait violée, si la volonté, lorsqu'elle produit un acte libre, n'était pas la conséquence nécessaire de mouvements antérieurs. »

Mais la mécanique rationnelle ne roule que sur des conceptions abstraites et la physique ne parle que d'êtres inertes, tandis que nous sommes des êtres vivants et que notre âme nous apparaît comme une force profondément différente des forces matérielles. — D'ailleurs, comment calculer la quantité de force dans les êtres vivants? Pour le faire, il faudrait enregistrer, d'une part, toutes les forces emmagasinées par suite des mouvements centripètes, et d'autre part toutes les forces disparues par suite des mouvements centrifuges; il faudrait voir ensuite

si les sorties sont égales aux entrées et mesurer un nombre infiniment grand d'infiniments petits. Tout cela est impossible et il n'y a aucun moyen de prouver expérimentalement que la volonté n'est pas créatrice de certains mouvements.

Kant a formulé contre l'existence du libre arbitre un argunent célèbre, tiré du principe de causalité et du déterminisme le la nature. « Le principe de causalité exige qu'il n'y ait pas l'effet sans cause ; or, un acte libre, c'est-à-dire un phénomène ne résultant pas des phénomènes antérieurs, serait un effet sans ause, un vrai miracle dans la nature. »

Mais d'abord, de ce que l'acte libre est un miracle dans la naure, il ne s'ensuit nullement qu'il soit un effet sans cause : le niracle a une cause. — En second lieu, la volonté n'est pas ın des chaînons de la série phénoménale ; elle est une cause lurable, permanente, et quand un acte libre s'insère dans la érie des phénomènes fatals et s'affranchit du déterminisme ıniversel, il nous apparaît comme l'effet de cette force, de cette ause qui est la volonté.

Mais le principal argument des déterministes, c'est celui qui été formulé par Leibniz et qui se tire du principe de la raison uffisante. Nos déterminations ne se produisent pas sans raison uffisante et l'âme n'agit jamais sans motif : si un seul motif e présente à elle, elle se détermine nécessairement en sa faeur ; si plusieurs motifs la sollicitent à la fois, c'est toujours plus fort qui l'emporte sans qu'elle puisse résister à son inuence déterminante. Il en est de l'âme comme d'une balance ui penche toujours du côté du plateau le plus chargé : L'homme, dit Leibniz, est un automate spirituel. »

A cette objection on a opposé une réponse péremptoire : la iéorie de la *liberté d'indifférence*. La liberté d'indifférence seait le pouvoir de se déterminer sans motif, de se décider entre eux actions sans aucune raison de préférence pour l'une ou our l'autre. Ce sont Clarke et Thomas Reid qui ont parlé de tte indifférence absolue de la volonté vis-à-vis des motifs qui sollicitent.

Mais on en a sérieusement contesté l'existence. — L'observation psychologique, en effet, nous dit que la liberté morale consiste pas à agir sans motif et que c'est l'intervention des otifs qui la constitue, qui la distingue de l'activité instinctive.

L'activité volontaire et libre n'est que l'activité éclairée par la raison, l'activité connaissant la fin à laquelle elle tend et le motifs qu'elle a d'y tendre. Aussi, augmentez la raison, vou augmentez la liberté; diminuez la raison, vous diminuez la li berté. — L'expérience nous dit encore que toutes les détermina tions importantes de la vie sont fondées sur des motifs avoua bles ou honteux : l'ambition, la haine, l'intérêt, la vengeance l'honneur, le devoir, voilà les vrais ressorts de la conduite hu maine; toute action qui ne relève pas de ces grands mobiles d la vie est obscure, est insignifiante, et ne constitue pas à propre ment parler un acte humain et libre. Aussi les partisans de l *liberté d'indifférence* ne citent-ils à l'appui de leur doctrine qu des faits vraiment insignifiants : mouvoir son bras, prendr dans sa bourse une guinée plutôt qu'une autre, etc. « Si la l berté d'indifférence existe, dit Descartes, elle est le plus ba degré de ma liberté et faite plutôt pour paraître un défaut dar la connaissance qu'une perfection dans la volonté. »

Ce n'est donc pas de ce côté qu'il faut chercher une répon au déterminisme. Mieux vaut suivre Jouffroy et les autres ph losophes spiritualistes, qui, tout en accordant aux déterminist que la volonté ne se décide pas sans motif, nient l'action déte minante des motifs et soutiennent que leur influence n'anéant pas la liberté humaine.

En effet, les motifs sollicitent la volonté, mais ils ne la co traignent pas : « *Inclinant, non necessitant.* » La conscience no dit à tous que la liberté morale se détermine, se décide, se r sout, parce qu'elle le veut et non parce que les motifs l'y fo cent; elle agit dans sa parfaite indépendance, dans sa plei autonomie et semble dire :

Hoc volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas.

N'est-il pas vrai, d'ailleurs, qu'en nous prononçant en fave d'un motif, nous sentons parfaitement qu'il ne dépendrait q de nous de nous décider en faveur du motif opposé? — N'est pas vrai encore que, quelque puissants que soient les moti nous pouvons leur résister, comme le prouve ce fait que tant nous nous reprochons nos résolutions, tantôt nous nous en a plaudissons, convaincus que nous sommes qu'elles sont bi véritablement l'œuvre de notre liberté? — N'est-il pas v

aussi que le motif soi-disant le plus fort n'est tel qu'après la détermination et par la détermination, et que, s'il semble l'emporter alors sur les autres, c'est que la volonté l'a rendu prédominant par son adhésion consciente et libre? — N'est-il pas vrai enfin que nous nous rendons souvent au motif le plus faible et que tous les hommes peuvent dire comme la Médée d'Ovide :

... Video meliora, proboque,
Deteriora sequor ?...

Quant à la comparaison par laquelle les déterministes assimilent la liberté à une balance et les motifs à des poids inégaux, elle semble tout à fait inexacte. — Car d'abord, une balance est purement passive, tandis que la liberté est une force essentiellement active. — De plus, les motifs sont d'ordres trop divers pour pouvoir être comparés à des poids, et il n'y a pas de commune mesure entre un plaisir, un intérêt, un devoir. — Enfin, les poids d'une balance ont entre eux un rapport constant et déterminé ; ils agissent fatalement, nécessairement, si bien que, certains poids étant connus, on peut sans balance dire avec certitude quel est celui qui l'emportera. Il n'en est pas de même pour les motifs, dont la volonté seule fait la valeur, et qui n'agissent efficacement sur elle qu'autant qu'elle y consent, qu'elle le veut.

La liberté morale ou le libre arbitre subsiste donc parfaitement sous l'influence des motifs. « Il faut, dit M. Jules Simon, pour bien entendre la morale et se faire une juste idée de notre condition humaine, avoir soin de se tenir entre ces deux écueils : l'influence déterminante des motifs et l'absence de tout motif. La liberté périrait dans les deux cas, puisque dans le premier elle ferait place à la nécessité et dans le second au hasard... Il est également dans la nature de notre volonté d'envisager toujours quelque motif quand elle se résout, et d'être toujours indépendante des motifs. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 357. Exposer les causes du déterminisme et en apprécier les conséquences en morale. (Douai, 1886.)

358. Étudier la question de la liberté et apprécier la valeur des arguments favoris du déterminisme contemporain.
(Faculté de Clermont, 6 novembre 1885.)

359. Qu'est-ce que le fatalisme? Cette doctrine peut-elle se concilier avec la responsabilité morale? (Sorbonne, 1873.)

360. Du fatalisme; ses principaux arguments et ses conséquences pratiques. (Lyon, 28 juillet 1888.)

361. Distinguer le fatalisme et le déterminisme. Réfuter ces deux systèmes (1). (Sorbonne, 1876.)

362. Examen des principales objections du fatalisme. (Sorbonne, 1876.)

363. L'existence des motifs d'action peut-elle fournir une objection décisive contre la possibilité du libre arbitre (2)? (Sorbonne, 5 juillet 1884.)

364. De la liberté et du déterminisme. (Clermont, avril 1888.)

365. Liberté et déterminisme. (Caen, novembre 1892.)

366. La liberté, incompatible avec un déterminisme ou mécanisme qu'on étend, peut-être sans raison suffisante, au monde moral comme au monde physique, l'est-elle de même avec la causalité propre au monde moral, c'est-à-dire la finalité? (Dijon, novembre 1892.)

367. Comment a-t-on essayé de concilier la prescience divine avec la liberté humaine? (Sorbonne, 1873.)

368. De l'idée du déterminisme universel et de ses origines dans la philosophie moderne. (Bordeaux, 1885.)

369. Est-il vrai que le déterminisme suppprime toute distinction entre le bien et le mal? (Montpellier, 1891.)

370. La volonté peut-elle être comparée à une balance qui penche du côté du plus lourd? (Sorbonne, 1866.)

371. De ce que la volonté dépend toujours des motifs qui la déterminent, faut-il conclure que la volonté n'est pas libre? (Douai, 1888.)

372. La volonté. (Caen, 1888, 1889.)

373. Définir la volonté et la distinguer de tout ce qui n'est pas elle (3). (Caen, 1890.)

(1) Pour ce sujet et le suivant, voir nos 160 *Développements*, p. 186.

(2) Ce sujet est traité dans la Dissertation qui vient d'être développée à partir du paragraphe : « Mais le principal argument, etc. » — Il faudrait seulement définir tout d'abord le libre arbitre et parler des déterministes, comme dans le 1er alinéa du même devoir.

(3) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 180-183, *Distinction du désir et de la volonté.*

LXVII.

Du rôle de l'intelligence dans les phénomènes volontaires. Pourrait-il y avoir volonté sans raison?

(Sorbonne, 1868; Lyon, 1888; Clermont, 1889.)

Plan. — 1. Comme toutes les facultés de l'âme ont entre elles des rapports étroits, l'intelligence joue un rôle important dans les phénomènes volontaires.

2. Exemple de phénomène ou de résolution volontaire.

3. Ce phénomène, cette résolution implique :
   a) La conscience qu'on en a;
   b) La connaissance d'un but à atteindre et des moyens d'y parvenir;
   c) La conception des motifs, qui sont fournis par l'intelligence;
   d) La délibération, qui est l'œuvre du jugement.

4. Il est donc vrai de dire : *Nihil volitum nisi præcognitum.*

5. La volonté ne serait rien sans la mémoire, sans la science, qui élargit le domaine de son activité, sans les convictions de l'esprit, qui donnent au caractère de la force et de l'énergie.

6. Il ne saurait y avoir volonté sans raison,
   a) parce que la volonté n'est que l'activité consciente et réfléchie;
   b) parce que tous les êtres dépourvus de raison le sont aussi de volonté.

7. On voit par là l'erreur des partisans de la liberté d'indifférence.

Développement. — Les facultés générales de l'âme, sensibilité, intelligence, volonté, ont entre elles les rapports les plus étroits dans leur développement et leur exercice : sentiments, pensées, actes volontaires, se combinent et s'entremêlent dans le même fait psychologique. C'est ainsi que *l'intelligence* joue un rôle important dans les *phénomènes volontaires*, comme il est aisé de s'en rendre compte en analysant un de ces phénomènes.

On m'a confié un secret : je puis, en le trahissant, perdre mon ennemi le plus acharné; mais je me décide à garder le silence : voilà une résolution volontaire.

Or, n'est-il pas vrai que cette résolution implique la *conscience* que j'en ai? Vouloir, c'est savoir que l'on veut; c'est même savoir ce que l'on veut; car il n'y pas d'acte vraiment volontaire sans objet déterminé, et quiconque ne sait pas au juste ce qu'il veut ne veut rien du tout.

N'est-il pas vrai encore qu'avant de prendre la résolution de garder mon secret, j'ai eu l'idée d'un *but* à atteindre, l'accomplissement de mon devoir, et du moyen à employer pour y parvenir, garder le silence? La conception de ce moyen était évidemment un acte d'intelligence et de raison.

Avant de se décider, ma volonté s'est sentie sollicitée par des *motifs* divers : s'il en est qui venaient du cœur, comme le désir de la vengeance et le plaisir de me montrer généreux, il en est aussi que l'intelligence seule m'inspirait, comme l'obligation de faire mon devoir, le mérite d'obéir au sentiment de l'honneur, etc.

J'ai comparé ces divers motifs; je les ai pesés, discutés; j'ai délibéré, en un mot, pour savoir s'il ne valait pas mieux écouter la voix de la conscience que les sollicitations intéressées de la passion : cette *délibération* a été l'œuvre de l'intelligence, du jugement, qui peut seul discuter le pour et le contre.

Il est donc parfaitement vrai de dire que toute résolution volontaire est préparée, amenée par des phénomènes intellectuels : « *Nihil volitum nisi præcognitum*, » disaient les Scolastiques, et Bossuet : « On ne veut jamais qu'on ne connaisse auparavant. » (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même :* ch. I[er]).

Qui ne voit, d'ailleurs, que la volonté ne serait rien sans la *mémoire*, qui seule lui permet de produire des effets continus et suivis, et sans les autres *facultés intellectuelles*, sans la *science* surtout, qui, en lui faisant connaître le monde et ses lois, élargit le domaine de son activité et lui enseigne les moyens de se rendre maîtresse de la nature? Qui ne sait enfin que l'énergie de la volonté et la force du caractère ont leur source dans les inébranlables convictions de l'intelligence?

Cette faculté joue donc un rôle important dans les phénomènes volontaires, — non pas qu'il faille dire avec les déterministes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, A. Comte et les positivistes, Stuart Mill et les associationnistes, Herbert Spencer et les évolutionnistes, que les motifs sont la cause déterminante, nécessitante, de nos actes libres, — mais parce que la raison nous apparaît comme la condition même de la volonté.

C'est la raison, en effet, qui, en nous faisant concevoir le bien et le mal, le but et la fin de nos actes, donne à nos dé

terminations ce caractère moral qui en fait des actes humains, des actes vraiment libres. La liberté n'est que l'activité consciente et réfléchie, l'activité éclairée par la raison : c'est par là qu'elle se distingue de l'activité instinctive. Aussi, augmentez la raison, vous augmentez la liberté; diminuez la raison, vous diminuez la liberté.

Ainsi l'animal, qui est dépourvu de raison, est aussi privé de volonté, et il n'a que des instincts grossiers et des désirs aveugles, auxquels il obéit fatalement, nécessairement.

Ainsi encore, l'enfant ne devient libre et responsable que lorsqu'il arrive à l'âge de raison et que son intelligence est assez développée pour distinguer le bien du mal et comprendre la moralité et la valeur des actions humaines.

Ainsi enfin, le fou, qui a perdu l'usage de la raison, a perdu par là même sa liberté et sa responsabilité : voilà pourquoi on l'appelle aliéné, *alienus;* il ne s'appartient pas à lui-même, il appartient à la force inconsciente et aveugle, qui le gouverne malgré lui.

Il ne saurait donc y avoir volonté sans raison, et les partisans de la théorie de la *liberté d'indifférence*, Samuel Clarke et Thomas Reid, se trompent en soutenant que la volonté consiste essentiellement dans le pouvoir de se déterminer sans motif, de choisir un parti plutôt qu'un autre sans tenir compte des raisons qui la sollicitent. Les phénomènes physiques et les actes instinctifs ont une cause; les phénomènes volontaires et les actes libres ont une raison, un pourquoi et un comment, et ils ne méritent leur nom qu'autant que l'intelligence les éclaire et les dirige. Si la liberté d'indifférence existe, elle est, comme le dit Descartes, « le plus bas degré de ma liberté, et faite plutôt pour paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 374. L'intelligence et la volonté; leur distinction et leurs rapports. L'intelligence intervient-elle dans la volonté, la volonté dans l'intelligence? Pour quelle part et dans quelle mesure? (Alger, novembre 1888.)

375. De la part de la volonté dans le jugement et dans nos croyances. (Lille, avril 1889.)

376. Quelle est la nature et quelles sont les limites de l'influence que l'intelligence et la volonté exercent l'une sur l'autre? Indiquer

les principaux systèmes qui ont exagéré cette influence.
(Poitiers, mars 1884.)

377. Après avoir distingué l'intelligence de la volonté, montrer comment elles s'unissent dans la vie psychologique. (Rennes, 1889.)

378. Quels sont les rapports de la volonté avec l'intelligence ou la pensée? (Lyon, 1889.)

L'HABITUDE.

LXVIII.

Au lieu de dire comme Aristote « que l'habitude est une second nature », faut-il penser, comme Pascal paraît le supposer, qu la nature n'est elle-même qu'une première coutume? E d'autres termes, les analogies de l'habitude et de l'instinc autorisent-elles à supposer que l'instinct n'est que le résulta de l'habitude?

(Sorbonne, 1876. Lyon, 1889.)

Plan. — 1. C'est à cause des heureux effets de l'habitude qu'Aris tote l'a appelée « une seconde nature. »

2. L'habitude, en effet, nous fait agir d'une manière inconsciente irréfléchie et, pour ainsi dire, spontanée, comme la nature primitiv ou l'instinct.

3. Ces analogies de l'habitude et de l'instinct ont amené Pascal voir dans la nature une première coutume, et Condillac à dire qu l'instinct n'est « qu'une habitude privée de réflexion ».

4. Mais cette opinion est insoutenable,
   a) parce qu'il y a des instincts qui précédent toute habitude;
   b) parce que l'instinct est infaillible et invariable, tandis qu l'habitude grandit et se développe peu à peu pour disparaîtr ensuite;
   c) parce que l'habitude est le résultat d'un certain nombre d'act et qu'il y a une activité antérieure à l'habitude;
   d) parce qu'enfin l'habitude vient de nous et de notre volont libre, tandis que l'instinct vient de la nature ou plutôt d Créateur, comme l'a dit Fénelon.

Développement. — Aristote, frappé des heureux effets d l'*habitude* et de l'étonnante facilité qu'elle nous donne à pr duire spontanément les actes qui tout d'abord nous répu gnaient le plus, en arrive à affirmer que l'*habitude* est « un

seconde nature : ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος. » (1) « *Consuetudo est altera natura,* » disait le vieil adage inspiré par la maxime aristotélicienne.

De même, en effet, que notre nature primitive, c'est-à-dire nos *instincts*, nous portent à accomplir certains actes sans connaissance, sans délibération et sans choix, de même l'*habitude*, qui s'ajoute comme une disposition acquise à nos dispositions innées, nous fait agir d'une manière inconsciente, irréfléchie et, pour ainsi dire, spontanée. Dans les actes d'*habitude* aussi bien que dans les actes *instinctifs*, les moyens pour atteindre un but se présentent d'eux-mêmes à nous, et les mouvements, les efforts nécessaires se produisent naturellement : ma main écrit, mes jambes marchent, sans qu'il me faille plus d'attention pour les mouvoir que je n'en donne à la production des mouvements instinctifs de mes paupières, de mes yeux, de mes mains. Plus une habitude est invétérée, plus elle devient semblable à l'*instinct* et plus les actes qu'elle produit sont sûrs, prompts et aisés. Faire une chose instinctivement, machinalement, et la faire par habitude, sont des expressions synonymes.

Ces analogies de l'*habitude* et de l'*instinct* sont si frappantes qu'il y a des philosophes qui ont voulu expliquer l'*instinct* par l'*habitude*. Ainsi Pascal, faisant ressortir dans ses *Pensées* les contradictions de la nature humaine, nous dit : « La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature. » Condillac dit plus explicitement encore dans son *Traité des sensations* et son *Traité des animaux,* que « l'instinct n'est que l'habitude engendrée par la réflexion ». L'*habitude*, en effet, semble n'être qu'un *instinct* acquis ; mais si nous pouvons acquérir certains instincts que nous appelons habitudes, pourquoi tous les instincts ne seraient-ils pas également le fruit de l'expérience et le résultat de l'*habitude?*

Cette théorie vient échouer devant ce que nous apprend la psychologie sur l'*instinct* et sur l'*habitude*.

(1) *Traité de la Mémoire et de la Réminiscence*, liv. 2, 452, à 2.

D'abord, il y a des *instincts* qui précèdent toute expérience, toute *habitude* acquise : ainsi les tortues vont droit à l'eau qu'elles n'ont jamais vue; l'abeille fait, dès le premier jour, ce qu'elle fera toute sa vie; certains animaux qui n'ont pas connu leurs parents et qui naissent sous une autre forme et avec d'autres besoins qu'eux, exécutent leurs travaux, dès leur naissance, sans en avoir pu acquérir l'*habitude* et sans la tenir de leurs ancêtres.

En second lieu, l'*instinct* est infaillible et parfait dès le premier acte, et de plus invariable, incapable de tout perfectionnement, comme Pascal lui-même le constate dans un passage célèbre de son opuscule *De l'autorité en matière de philosophie* « La principale différence, dit-il (entre la raison de l'homme et l'*instinct* des animaux), consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'*instinct* demeure toujours dans un état égal. » Comment donc cet *instinct* pourrait-il être le résultat de l'*habitude,* que nous voyons naître en nous, grandir et se développer peu à peu, puis disparaître pour faire place à une autre, qui grandira et disparaîtra à son tour? Sénèque l'a très bien dit dans ses *Lettres à Lucilius* « *Tardum est et varium quod usus docet; quidquid natura tradit et æquale omnibus est et statim. Incertum est et inæquale quidquid ars tradit; ex æquo venit quod natura distribuit.* »

En troisième lieu, l'*habitude* est le résultat de la répétition ou de la continuité des actes; il y a donc une activité antérieure à l'habitude, que les circonstances et son propre exercice peuvent modifier plus ou moins profondément, mais qui n'en existe pas moins dès l'origine avec ses tendances et ses lois propres; cette activité, c'est la nature ou l'instinct qui précède nécessairement l'habitude.

L'*habitude*, d'ailleurs, a son principe dans la volonté libre qui la crée, l'étouffe ou la modifie à son gré, et dont elle nous apparaît comme le plus heureux et le plus puissant auxiliaire. — L'*instinct,* lui, vient de la nature, ou, pour mieux dire, de la force créatrice continuant son œuvre dans l'être qu'elle a produit et le conduisant à sa fin. « Qu'on ne parle donc plus, dit Fénelon dans la 1re partie de son *Traité de l'existence de Dieu*, d'instinct ni de nature : ces noms ne sont que de beaux noms dans la bouche de ceux qui les prononcent. Il y a dans

ce qu'ils appellent nature et instinct une industrie supérieure dont l'invention humaine n'est que l'ombre. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 379. On a dit : « La coutume ou l'habitude est une seconde nature. » Ne peut-on pas dire aussi bien : La nature n'est qu'une première coutume, ou tout ce qui nous apparaît maintenant comme instinct dans l'homme (principes intellectuels de la connaissance et principes moraux de nos actions) n'a-t-il pas été, à l'origine, une simple habitude transmise héréditairement ? (Dijon, 1890.)

380. — De l'habitude, ses origines et ses lois. (Besançon, 1888.)

381. De l'habitude. (Caen, 1889.)

LXIX.

Caractères et principaux effets de l'habitude. Montrer, en terminant, le parti que l'on peut tirer de l'habitude pour la bonne direction de l'esprit (1).

(Sorbonne, 17 juillet 1884; mars 1887.)

Plan. — 1. Définition de l'*habitude* : exemple.

2. Les caractères de l'*habitude* sont :
   a) d'être acquise, créée, produite, et non pas innée ;
   b) de présenter des phases diverses et des degrés nombreux ;
   c) d'être semblable à l'instinct, une fois qu'elle est produite et créée ;
   d) d'être particulière à chaque homme ;
   e) de nous être imputable.
3. Les principaux effets de l'*habitude* sont :
   a) d'émousser tout ce qui est passif : — les sensations ; — les sentiments, à l'exception de certains plaisirs attachés aux appétits et de certaines douleurs auxquelles la nature ne peut se faire ; — les inclinations, sauf certains désirs périodiques et insatiables ;
   b) De fortifier tout ce qui est actif : — la volonté ; — les facultés et les opérations intellectuelles, perception des sens, réflexion, mémoire, imagination, jugement, raisonnement.

(1) Voir Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser ;* — Ravaisson, *De l'habitude ;* — Albert Lemoine, *l'Habitude et l'instinct.*

4. On peut tirer parti de cette influence de l'habitude sur l'intelligence pour bien diriger l'esprit :

a) en favorisant le développement du bon sens et du jugement ;

b) en écartant les associations d'idées fausses et arbitraires et en cultivant celles qui sont saines et utiles.

Développement. — L'*habitude,* du latin *habitus*, état, manière d'être, est, d'après Aristote, les Stoïciens, Leibniz et la plupart des philosophes, une disposition acquise à produire facilement certains actes. — J'écris, ma main et ma plume glissent sur le papier, sans peine et sans effort, sans même que j'y prenne garde : voilà un acte d'*habitude*.

Ainsi donc, le premier caractère de l'*habitude*, c'est d'être une modification plus ou moins durable de l'être, de la force, de l'activité en qui elle se trouve, un penchant et une tendance, non pas innés, comme les inclinations primitives et naturelles, mais *créés* et *produits* par la continuité ou la répétition de certains actes. — Parfois pourtant un acte unique « crée une habitude de toutes pièces et pour la vie. » Ainsi Pascal n'oubliait rien de ce qu'il avait lu même une seule fois; or, on sait que la mémoire est un cas de l'habitude, l'habitude de penser de nouveau ce qu'on a déjà pensé. — Quoi qu'il en soit, une action répétée et une action prolongée ont plus d'influence qu'une action unique et passagère sur la production ou l'acquisition de l'habitude, qui peut bien avoir son principe et sa cause dans la première action, mais qui doit toute sa force et toute son intensité à la répétition et à la continuité de l'action.

De là le second caractère de l'*habitude,* qui est de *présenter des phases diverses* et des degrés nombreux : elle a sa période de croissance et de progrès, sa période de vigueur et de puissance, sa période de déclin et d'agonie, pour ainsi dire; elle naît, grandit et se développe peu à peu, arrive à son maximum d'intensité, et puis souvent décroît et disparaît comme elle est venue.

Un troisième caractère de l'habitude, c'est *d'être semblable à l'instinct*, une fois qu'elle est produite et créée : les actes d'habitude, en effet, sont spontanés, insconscients et irréfléchis, comme les actes instinctifs; dans les premiers comme dans les seconds, les moyens pour atteindre un but se présentent d'eux-mêmes à nous, et les mouvements, les efforts nécessaires se pro-

duisent naturellement : ma main écrit, mes jambes marchent, sans qu'il me faille plus d'attention pour les mouvoir que je n'en donne à la production des mouvements instinctifs de mes paupières, de mes yeux, de mes bras. Plus une habitude est invétérée, plus elle ressemble à l'instinct, et plus les actes qu'elle produit sont sûrs, prompts et aisés. Faire une chose machinalement, instinctivement, et la faire par habitude sont des expressions synonymes dans le langage ordinaire; comme l'a très bien dit Aristote, « l'habitude est une seconde nature ».

Un quatrième caractère de l'habitude, c'est d'être *particulière* à chaque individu; au lieu que les instincts et les inclinations sont communs à toute l'espèce humaine, les habitudes, qui dépendent de nous et que nous nous donnons à volonté, varient et changent non seulement d'un individu à l'autre, mais encore dans le même individu, suivant le milieu et les circonstances où il se trouve.

Enfin, *l'habitude,* étant l'œuvre de notre volonté libre, nous est *imputable*, et nous sommes responsables de tous les actes qui en découlent, tandis que nous ne le sommes pas des actes instinctifs, nécessaires et fatals.

Les principaux effets de l'habitude ont été indiqués par M. Jules Simon, dans son livre le *Devoir,* où il établit les deux lois suivantes :

1° Tout ce qui est passif s'émousse en se répétant;

2° Tout ce qui est actif se fortifie en se répétant.

D'abord, l'habitude émousse ce qui est passif. — Ainsi les *sensations* deviennent d'abord moins vives, puis légères, presque indifférentes, jusqu'à ce qu'elles passent inaperçues. Si l'on est longtemps exposé à la même température, si l'on sent fréquemment la même odeur, on finit par ne rien sentir du tout. « Mon sachet de fleurs, dit Montaigne, sert d'abord à mon nez; mais après que je m'en suis servi huit jours, il ne sert plus qu'au nez des assistants. » Quand on arrive sur le bord de la mer ou d'une forêt, le bruit des vagues ou du vent empêche tout d'abord de dormir; mais au bout de quelque temps on n'entend plus rien.

Il en est des *sentiments* comme des sensations : la joie la plus profonde s'efface et s'évanouit bientôt et l'ennui nous prend au milieu d'un bonheur que rien ne trouble; les peines les

plus cuisantes, les douleurs les plus amères s'affaiblissent insensiblement : « Sensim et pedetentim progrediens extenuatur dolor », dit Cicéron, et La Fontaine :

Sur les ailes du temps la tristesse s'envole.

Il n'y a d'exception à cette loi de l'accoutumance que pour les *douleurs* résultant de causes auxquelles la nature ne peut se faire et dont on souffre sans adoucissement ni trêve jusqu'à la mort, et pour les *plaisirs* provenant de la satisfaction des besoins périodiques, comme celui de manger, de boire, de dormir, plaisirs qui sont aussi agréables au dernier qu'au premier jour de la vie.

Les *inclinations*, désir et aversion, tendent à s'éteindre par la possession ou par la privation habituelle du bien : ainsi, nous sentons à peine l'amour que nous avons pour la vie, pour la santé, pour notre famille, pour notre patrie; ainsi encore, nous finissons par prendre en patience des maux d'abord détestés, la pauvreté, les infirmités.

Deux exceptions sont à noter : l'une concernant les *désirs périodiques* comme l'appétit, qui, satisfait le matin, renaît le soir aussi exigeant; l'autre concernant les *désirs insatiables* et certaines passions qui, comme l'amour du jeu, l'avarice, l'amour du vrai, du beau, du bien, sont les aliments de désirs sans cesse renaissants.

Les désirs habituellement satisfaits deviennent des besoins impérieux, qui constituent en nous comme une seconde nature. Insconscients dans la possession et la jouissance, ces besoins nous causent les plus cruels tourments dans la privation. Là est le châtiment de ceux qui abusent des plaisirs : l'habitude les leur rend tout ensemble insipides et indispensables. (*Elie Rabier*).

Si l'habitude a pour effet d'émousser ce qui est passif, elle fortifie en retour tout ce qui est actif, la *volonté* et l'*intelligence*.

Ainsi d'abord, pour la volonté, elle diminue l'effort nécessaire à l'accomplissement des actes et en facilite l'exécution. — En second lieu, elle crée une tendance à les répéter et à les reproduire. — Enfin, elle augmente la puissance de la volonté, si bien qu'il arrive un heureux moment où la vertu est comme naturelle, où c'est un besoin de faire le bien; cette facilité acquise est ici-

bas la première récompense de l'homme vertueux. — Il faut reconnaître pourtant que l'habitude, quand elle est mauvaise, fait tristement déchoir l'être libre et le ravale au niveau de la brute. La perversité acquise est le dernier châtiment du vice et le plus grand des malheurs. « Tunc autem, dit Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius*, est consummata infelicitas, ubi turpia non solum delectant, sed etiam placent, et desinit esse remedio locus ubi quæ fuerunt vitia mores sunt. »

Pour *les facultés et les opérations intellectuelles*, elles acquièrent, sous l'influence de l'habitude, une puissance et une facilité souvent étonnantes.

Il n'y a d'exception que pour la *conscience spontanée*, dont l'habitude est la mort progressive; comme on l'a dit : « Tout phénomène qui se répète et qui se prolonge, s'il est livré à lui-même, est un phénomène perdu pour la conscience. »

Mais les perceptions primitives des *sens* deviennent par l'habitude plus nettes et plus vives et les perceptions acquises se multiplient de jour en jour.

La *réflexion*, qui effraie l'esprit naturellement distrait et habitué à dépenser au dehors son activité, devient un jeu et comme un besoin pour le philosophe, le métaphysicien, le savant.

« La *mémoire*, a-t-on dit, est une puissance qu'on multiplie en la chargeant, » et à qui l'exercice peut faire accomplir des prodiges.

L'*imagination* esthétique et créatrice acquiert, en s'exerçant, une vie, une fécondité extraordinaires, si bien que l'on peut dire en modifiant l'adage vulgaire : *Fiunt oratores et poetæ.*

Le *jugement* se forme par l'exercice et devient solide et sûr.

Le *raisonnement* acquiert une force et une vigueur extraordinaires. L'habitude est en toutes choses le maître par excellence : « Usus efficacissimus omnium rerum magister, » dit Quintilien.

Puisque telle est l'influence de l'habitude sur les facultés intellectuelles, il est facile d'en tirer parti pour la bonne direction de l'esprit. — Pour cela, il suffit de favoriser le développement des facultés qui sont l'honneur et la gloire de l'homme, bon sens, raison, jugement, réflexion, et de leur laisser tenir et porter le sceptre de la pensée, qui leur revient de droit. — Il faut ensuite fermer son esprit à toutes les associations d'idées

arbitraires et chimériques, qui gâtent l'imagination et faussent le jugement; rechercher de préférence et cultiver de son mieux les associations logiques et nécessaires, qui nourrissent l'intelligence d'un aliment sain et vigoureux, et avoir bien soin de tempérer ce qu'elles pourraient avoir de trop sévère par a grâce que donnent à la pensée les associations d'idées accidentelles, qui reposent sur les rapports de ressemblance et d'analogie, de contraste et d'opposition, etc. — Sans doute, il nous faut de longs et pénibles efforts pour soumettre nos idées à ces lois et acquérir l'habitude de penser toujours sainement et vigoureusement; nos facultés sont rebelles et notre esprit, un moment contenu, reprend bientôt, si nous lâchons les rênes, son allure irrégulière et capricieuse. Mais si nous savons triompher des difficultés que présente l'acquisition de bonnes habitudes intellectuelles, si notre volonté et notre raison parviennent à imposer silence à l'imagination, à la folle du logis, il arrive un heureux moment où l'esprit, fortement dirigé, n'a plus que des conceptions grandes et vigoureuses, pures et sereines.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 382. Qu'est-ce que l'habitude? Quelles en sont les principales lois?
(Sorbonne, 12 mai 1870, 14 novembre 1874.)

383. Influence de l'habitude sur le développement intellectuel e moral de l'homme.
(Sorbonne, 5 août 1867.)

384. De l'influence de l'habitude sur la sensibilité et l'intelligence.
(Sarbonne, avril 1870.)

385. Rapports de la liberté morale avec l'habitude. A quelles conditions la liberté trouve-t-elle dans celle-ci une ennemie ou bien une alliée? (Dijon, novembre 1892.)

386. Influence de l'habitude sur la sensibilité.
(Montpellier, 1890.)

387. Influence de l'habitude sur la sensibilité, l'intelligence et la volonté. (Sorbonne, 26 novembre 1885.)

388. Influence de l'habitude sur le développement physique, intellectuel et moral de l'homme.
(Alger, 1891.)

389. Du rôle de l'habitude dans la moralité.
(Bordeaux, 1884.)

390. Exposer le rôle que joue l'habitude dans la vie morale de l'homme. (Aix, novembre 1888.)

391. Distinguer et définir les différentes sortes d'habitudes : les habitudes organiques, instinctives, intellectuelles et morales (1).
(Sorbonne, 1872).

392. De l'influence de l'habitude sur la formation du vice et de la vertu. (Faculté de Lyon, 16 juillet 1885.)

393. Quelle est la part de la liberté et de la responsabilité dans les phénomènes de l'habitude? (Sorbonne, 1880.)

394. L'habitude détruit-elle la liberté? Rapports de la moralité et de l'habitude. (Sorbonne, nov. 1887.)

LES SIGNES ET LE LANGAGE.

LXXI.

Du signe en général. — Sa nature. — Quels sont les principaux rapports entre le signe et la chose signifiée?

(Sorbonne, 28 novembre 1884.)

Plan. — 1. Définition du *signe* en général.

2. Exemples de signes : tout est signe dans la nature (Ozanam);
   a) il y a les signes du *présent;*
   b) il y a les signes du *passé;*
   c) il y a les signes de l'*avenir.*

3. Notre intelligence semble n'avoir pour fonction que d'interpréter des signes.

4. Dans tout signe, il y a trois éléments :
   a) la chose qui signifie;
   b) la chose signifiée;
   c) le rapport qui les unit.

5. Les rapports entre le signe et la chose signifiée sont de deux sortes :
   a) les uns *naturels :* définition et exemples;
   b) les autres *conventionnels :* définition et exemples.

6. C'est de cette distinction entre les rapports *naturels* et les rapports conventionnels des signes avec les choses signifiées que se tire la division des signes psychologiques en signes du langage *naturel* et signes du langage conventionnel et *artificiel.*

Développement. — On entend par *signe* en général tout phénomène ou tout objet présent et perçu qui éveille en nous

(1) Voir ce sujet, traité dans nos 160 *Développements*, p. 174.

l'idée d'un autre phénomène, d'un autre objet absent ou imperceptible.

Ainsi la fumée est le *signe* du feu, l'éclair le *signe* de l'orage, la verdure le *signe* du printemps, telle œuvre d'art le *signe* du progrès ou de la décadence des mœurs : tout est *signe* dans le monde, car tout parle à l'intelligence et provoque en elle des idées, des souvenirs, des conceptions. « Le symbolisme, dit Ozanam, est une loi de la nature : après tout, qu'est-ce que la création, si ce n'est un langage magnifique qui nous entretient nuit et jour? Les cieux racontent leur auteur; les êtres créés ne parlent pas seulement de celui qui les a faits, mais ils nous entretiennent les uns des autres, et les plus petits, les plus obscurs nous font l'histoire des plus lumineux et des plus éclatants. Cet oiseau de passage qui revient, qu'est-ce, sinon le signe du printemps qu'il ramène avec lui et des astres qui ont marché des mois entiers? Et le chétif roseau qui jette son ombre sur le sable ne sert-il pas à marquer l'élévation du soleil sur l'horizon? C'est ainsi que tous les êtres se rendent témoignage, se provoquent et s'interpellent, d'un bout à l'autre de l'immensité, et ce sont ces continuels rapprochements, ces innombrables symboles, ces harmonies, qui font la poésie du monde que nous habitons. »

Les *signes* nous révèlent le *passé* aussi bien que le *présent* : un savant trouve dans les entrailles de la terre des ossements fossiles, des traces de plantes imprimées sur la houille : voilà des *signes* qui lui manifestent l'existence d'animaux et de végétaux aujourd'hui disparus, par suite des grands cataclysmes du globe.

L'*avenir*, comme le passé, nous est indiqué par les *signes* : un marin qui, examinant le ciel et la direction du vent, prédit une tempête prochaine, un médecin qui annonce d'avance une maladie qui couve, un homme politique qui prévoit une révolution, ne font que tirer des « *signes* précurseurs » qu'ils ont sous les yeux des inductions plus ou moins fondées.

Il semble même que notre intelligence a pour unique fonction d'interpréter des *signes*, et que son développement et ses progrès se mesurent à l'habileté qu'elle acquiert dans cet art d'interprétation.

Quoi qu'il en soit, dans tout *signe* il y a trois éléments : la

chose qui signifie et que l'on perçoit; la chose qui est signifiée et que l'on conçoit; enfin, le rapport qui unit l'une à l'autre et qui doit être saisi par l'esprit. « Le *signe,* dit la *Logique de Port-Royal,* enferme deux idées : l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée, et sa nature consiste à exciter la seconde par la première. »

Les rapports entre le *signe* et la chose signifiée sont de deux sortes : *naturels* ou *conventionnels.*

Les rapports *naturels,* comme le mot l'indique, résultent de la nature et de l'essence même des choses et ne peuvent pas ne pas être ou être autrement : tels sont les rapports qu'il y a entre le rire et la joie dont il est le *signe,* entre les larmes et la douleur qu'elles expriment, entre le froncement des sourcils et la colère qu'il manifeste. Les principaux de ces rapports sont le rapport de l'effet à la cause et celui des moyens à la fin.

Les rapports *conventionnels* entre le signe et la chose signifiée sont ceux qui ont leur raison d'être dans les usages établis par les hommes, dans la volonté, le caprice, la mode : tel est le rapport qu'il y a entre les chiffres diplomatiques et le sens qu'on y attache, entre les signes de la notation algébrique et la valeur qu'on leur attribue, entre une branche de houx suspendue à la porte d'une maison et le vin qu'on y vend.

C'est de cette distinction entre les rapports *naturels* et les rapports *conventionnels,* qui unissent le *signe* et la chose signifiée, qu'est tirée la division des *signes* psychologiques en signes du langage *naturel* et signes du langage *conventionnel* ou *artificiel :* les premiers, sont employés et interprétés par tous les hommes, sans avoir besoin d'être appris; les seconds, dont se servent ceux-là seulement qu'une initiation préalable a préparés à leur emploi; les uns qui sont fixes, permanents, immuables comme la nature des choses; les autres qui varient suivant les temps, comme la volonté et les conventions qui les établissent.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 395. Qu'entend-on par signes? Des différentes classes de signes, selon qu'elles correspondent aux différentes modifications de l'âme : nos besoins, nos désirs, nos idées. Donner des exemples (1).

(Sorbonne, 8 août 1868.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 191.

396. Quelles sont les différentes espèces de signes que l'homme peut employer pour exprimer sa pensée? Décrire et classer les langages d'après ces différents signes. (Sorbonne, novembre 1878.)

397. De l'interprétation des signes *expressifs*. Comment l'homme apprend-il la valeur des signes? (Sorbonne, 1874.)

398. Quels sont les divers moyens que l'homme a à sa disposition pour exprimer sa pensée? (Lyon, 1889.)

399. Le langage. (Nancy, novembre 1892.)

400. Montrer comment le langage artificiel peut sortir du langage naturel. (Lyon, 1886.)

401. Qu'appelle-t-on langage naturel et langage artificiel? Dans laquelle de ces deux classes doit être rangée la parole humaine (1)? (Sorbonne, 20 novembre 1869.)

402. Peut-on dire que la parole est un langage artificiel? (Sorbonne, 13 novembre 1872.)

403. Du langage naturel et du langage artificiel. (Faculté de Clermont, 8 août 1882.)

404. Énumérer les diverses formes du langage naturel. En quoi diffère-t-il du langage artificiel? (Sorbonne, 8 novembre 1869.)

405. Du langage en général et de la parole humaine. — Rapports de la parole et de la pensée. (Sorbonne, juillet 1888.)

406. En quel sens emploie-t-on cette expression : *La vie du langage?* (Bordeaux, 1883.)

LXXII.

Exposer et critiquer les théories les plus récentes sur l'origine du langage (2).

(Sorbonne, 11 juillet 1884.)

Plan. 1. — L'homme emploie, pour exprimer ses divers états de conscience, diverses sortes de langage . langage *naturel*, langage *artificiel*, langage *parlé*, langage écrit, et la question de savoir d'où viennent le langage *parlé* et le langage *écrit* a donné lieu à diverses théories.

2. Les principales sont :

a) celle de Condillac;

b) celle de J.-Jacques Rousseau et des Encyclopédistes ;

c) celle de de Bonald et des traditionnalistes;

d) celle des positivistes, des associationnistes et des évolutionnistes.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 124.

(2) Voir Adam Smith. *Essai sur l'origine du langage;* — De Bonald, *Législation primitive;* — Renan, *Origine du langage.*

3. Pour apprécier ces théories, il faut distinguer dans le problème de l'origine du langage :
   a) une question de *fait*, à laquelle la Bible répond que l'homme a été créé parlant ;
   b) une question de *droit*, à laquelle on peut répondre que l'homme aurait pu inventer la parole, quoi qu'en ait dit de Bonald.
4. La question de l'origine de *l'écriture* a donné lieu à deux théories :
   a) la théorie de ceux qui voient en elle un don du ciel ;
   b) la théorie de ceux qui disent qu'elle est une invention humaine, comme tout porte à le croire.

Développement. — Intelligence revêtue d'une enveloppe matérielle, l'homme communique avec ses semblables et leur fait connaître ses divers états de conscience, sentiments, pensées, volitions, par des signes oraux, visibles, fixes et permanents, qui constituent le *langage* : langage *naturel*, qui s'emploie instinctivement et se comprend sans autre maître que la nature ; langage *artificiel* ou *conventionnel*, qui est le résultat d'un libre choix et de conventions volontairement établies ; langage *parlé*, qui est une combinaison de sons articulés et dont les formes diverses constituent les langues humaines ; langage *écrit* enfin ou écriture, qui fixe en quelque sorte le sentiment et la pensée. Mais quelle est l'origine du langage, et en particulier de *la parole et de l'écriture?* L'homme les tient-il de la nature? Les a-t-il inventés par lui-même? Lui viennent-ils de Dieu et de la révélation? Tel est le problème que se posaient déjà Platon et Lucrèce dans l'antiquité, mais qui a surtout été discuté au siècle dernier et au commencement de ce siècle, parce que, sous une apparence modeste, il cache la question fondamentale qui sépare le rationalisme du catholicisme.

Condillac, dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, enseigne que la parole a été donnée à l'homme par le Créateur, mais que l'homme aurait pu l'inventer par ses seules forces naturelles.

Jean-Jacques Rousseau, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* dit que la parole eût été nécessaire à l'homme pour établir l'usage de la parole et il se montre convaincu « de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens pure-

ment humains. » Mais dans son *Essai sur l'origine du langag* il soutient l'opinion contraire. « La parole, dit-il, étant l première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des cause naturelles. » La plupart des philosophes du dix-huitième siècl Encyclopédistes ou autres, ont soutenu cette dernière opinio et fait de la parole une invention humaine.

De Bonald, pour réagir contre les doctrines rationalist et impies du dix-huitième siècle, s'efforce de démontrer, da sa *Législation primitive*, que l'homme est absolument incap ble d'inventer le langage et que la parole a été l'objet d'ur révélation surnaturelle de la part du Créateur. De Maistr La Mennais et les traditionnalistes ont embrassé et soutenu même doctrine, afin de démontrer aux incrédules la nécessi indispensable de cette révélation qu'ils rejettent comme u injure faite à la raison humaine.

De nos jours, Stuart Mill et les associationnistes, Augus Comte et les positivistes, enfin les évolutionnistes, Herbert Spe cer, Lewes, Murphy, etc. ressuscitent les théories de Lucrèce voient dans la parole un fruit du progrès des générations h maines ; ils disent qu'il y a eu une première époque où l'homn ne parlait aucun langage, une seconde où il n'employait q les signes du langage naturel, et enfin une troisième où il créé l'usage de la parole, qui se transmet maintenant comn une habitude héréditaire.

Pour apprécier sainement ces diverses théories et résoud le problème de l'origine de la parole, il faut distinguer dans problème deux questions particulières : une question *théoriqu* l'homme est-il capable d'inventer la parole? et une questi *de fait :* l'a-t-il inventée réellement?

A cette dernière question la Bible et la foi catholique répo dent que l'homme, sorti des mains du Créateur dans la plé tude de sa force et de son développemeut intellectuel, parl comme il pensait et nommait toutes les choses par leur no comme il les comprenait dans leur nature intime : « Appell vitque Adam nominibus suis cuncta animantia et univer volatilia cœli et omnes bestias terræ. » La parole n'a donc été une invention humaine, ni le fruit d'une révélation surnat relle, mais un don naturel du Créateur, au même titre q toutes nos autres facultés.

Mais de ce que l'homme n'a pas inventé la parole s'ensuit-il qu'il eût été incapable de l'inventer? Faut-il dire avec de Bonald, de Maistre et les traditionnalistes que la parole est d'institution divine? Il ne le semble pas. Pourquoi, en effet, la volonté divine interviendrait-elle? Serait-ce pour créer les sons eux-mêmes? Mais l'organe vocal chez l'homme produit aussi naturellement des sons articulés que des sons inarticulés. Serait-ce pour produire les pensées correspondant à ces sons? Mais ces pensées dérivent de la constitution intellectuelle de l'homme. Serait-ce enfin pour attacher tel son comme signe à telle pensée? Mais, comme l'a fait observer avec profondeur Maine de Biran dans ses *Rapports du physique et du moral* et dans ses *Fondements de la psychologie*, si Dieu apprenait à l'homme que tel son signifie telle idée, il faudrait que l'homme comprît ce rapport; or, comprendre ce rapport d'un son à une idée, c'est instituer soi-même le son à titre de signe. Autrement, Dieu aurait appris aux hommes à parler, comme nous apprenons aux perroquets à le faire. Mais ce n'est pas là un langage, puisque ce ne sont là que des sons et non des signes. Pour qu'ils deviennent signes, il faut que l'intelligence les accepte comme tels : il y a donc dans l'homme une faculté de transformer les sens en signes; or, cela même, c'est l'institution du langage. (*P. Janet*).

On peut donc soutenir avec Condillac que l'homme, étant donnés les facultés dont il est doué, le besoin qu'il a de communiquer ses pensées, la disposition qui le porte à employer les signes naturels et artificiels, aurait pu inventer le langage. Cette invention n'eût pas été une création, mais la mise en œuvre des moyens mis à notre disposition par le Créateur.

La question de *l'origine de l'écriture* doit être résolue à peu près comme celle de l'origine de la parole.

Le vulgaire, frappé du rôle merveilleux que joue l'écriture, a pu croire que l'homme tenait du Ciel

> ...cet art ingénieux
> De peindre la parole et de parler aux yeux.

Mais on s'accorde généralement à croire que l'écriture est une invention humaine; qu'elle a commencé par être idéographique et imitative, c'est-à-dire par représenter les objets

dans leur nature propre ; qu'elle est ensuite devenue sym lique, c'est-à-dire qu'elle a employé pour signes des figu, des symboles des objets à faire connaître, puis indicative, c'-à-dire consistant dans des signes arbitraires, conventionn, sans rapport aucun avec les objets représentés ; qu'enfin, une série de progrès successifs, elle a cessé d'être idéogra-que pour devenir phonétique ou phonographique, syllabi et alphabétique, et représenter directement les sons et les m, expression des idées.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat.— 407. H thèses récentes sur l'origine du langage. (Dijon, juillet 188

408. Critique des théories relatives à l'origine du langage. (Douai, 188

409. Théorie du langage. (Nancy, 189

LXXIII.

Examiner et discuter ces aphorismes de Condillac « que n ne pensons qu'avec le secours des mots, et que l'art de i sonner se réduit à une langue bien faite ».

(Sorbonne, novembre, 1876.)

Plan. — 1. Ces aphorismes ont été inspirés à Condillac par l'é des rapports du langage avec la pensée.

2. Il est vrai qu'en fait « nous ne pensons qu'avec le secours mots », comme l'affirme l'expérience, à propos de l'enfant, de l'ho fait et des services que les langues rendent à l'esprit et à la pe

3. Mais il faut se garder d'en conclure que les mots sont la cau la pensée, et Condillac lui-même reconnaît l'antériorité de la pe sur la parole.

4. D'ailleurs, la pensée n'est pas exclusivement liée aux mots et a d'autres signes que les sons articulés.

5. Condillac aurait donc dû dire que « nous ne pensons qu'av secours des signes, » au lieu d'affirmer que « nous ne pensons qu' le secours des mots. »

6. Il est encore plus loin de la vérité, quand il affirme « que de raisonner se réduit à une langue bien faite. »

7. Il faut pourtant reconnaître qu'une langue bien faite est l'ex sion de raisonnements bien enchaînés.

8. Mais c'est à l'intelligence et à la pensée plutôt qu'au langage faut attribuer la perfection de l'art de raisonner.

9. Le langage est cependant la condition indispensable du développement et des progrès de la pensée et de la science, comme l'a fort bien dit Hamilton.

10. La parole et la pensée se prêtent donc de mutuels secours, qu'il ne faut ni exagérer, ni méconnaître.

Développement. — C'est dans son *Art de raisonner,* dans sa *Logique* et dans sa *Langue des calculs*, que Condillac (1715-1780) énonce ces aphorismes, qui lui sont inspirés par l'étude des rapports étroits du langage avec la pensée, par l'analyse de l'influence profonde que la parole exerce sur le développement normal de nos facultés intellectuelles et sur les progrès de la science.

« Nous ne pensons qu'avec le secours des mots », dit d'abord Condillac. — En fait, rien de plus vrai : la parole est l'instrument ordinaire et l'auxiliaire habituel de la pensée. — L'enfant ne commence à avoir des idées claires que lorsqu'il commence à parler. — L'homme fait lui-même s'aperçoit tous les jours que sa pensée ne devient nette et précise que lorsqu'il a trouvé le mot qui en est l'expression naturelle.

« On ne sait bien ce que l'on voulait dire que lorsqu'on l'a dit. »

« Les mots, dit M. Hamilton, sont ces forteresses de la pensée qui nous permettent d'établir notre domaine sur le territoire que la pensée a déjà envahi et de faire de chacune de nos conquêtes intellectuelles une base d'opération pour en opérer de nouvelles. » — L'expérience nous apprend que les langues sont pour l'esprit et la pensée, sinon des *méthodes analytiques* et des *méthodes synthétiques*, comme le prétend Condillac, du moins des instruments d'analyse et d'abstraction, puisqu'elles rendent possibles les idées abstraites, dont les mots sont les véhicules et les gardiens, des instruments de synthèse, de généralisation et de classification, puisque « tout mot est une collection d'idées », comme on l'a dit, enfin des instruments mnémotechniques, puisque les mots servent à conserver le souvenir et à faciliter le rappel des idées, qui, sans ces signes, disparaîtraient ou se confondraient aussitôt formées, en supposant même qu'elles pussent se former. La saine philosophie admet donc la doctrine de l'unité du langage et de la pensée et dit avec M. Max Muller : « Sans le langage, point de raison ; sans la raison, point de langage. » « Tout d'abord,

a dit avec profondeur Maine de Biran, l'homme parle comm il pense; après quoi, il pense comme il parle. »

Toutefois, de ce que les mots concourent si puissamment la formation de nos idées, il ne faudrait pas conclure que l mots sont la cause de la pensée; non, on doit admettre, moins par abstraction, l'antériorité logique de la pensée sur langage. « L'homme pense sa parole avant de parler sa pe sée », a dit de Bonald, et Condillac : « Je ne saurais e primer un jugement avec des mots, si dès l'instant que je va prononcer la première syllabe, je ne voyais pas déjà toutes l idées dont mon jugement est formé... Il en est de même lo que je raisonne : je ne commencerais point ou je ne finira point un raisonnement, si la suite des jugements qui le co posent n'était pas en même temps présente à ma pensée. n'est donc pas en parlant que je juge et que je raisonne. J déjà jugé et raisonné, et ces opérations de l'esprit précède nécessairement le discours... Un enfant n'apprendrait pas parler, s'il n'avait pas déjà des idées et s'il ne saisissait p déjà des rapports. Il juge donc et il raisonne avant de savo un mot d'aucune langue ». (*Grammaire : Discours préliminair*

Non seulement la pensée est antérieure au langage par mais encore elle ne semble pas exclusivement et nécessair ment liée aux mots. Il y a d'autres signes que les sons articul et ceux-ci peuvent être suppléés et le sont, en effet, par d'a tres que se crée la pensée. « Il ne paraît nullement prou qu'une société de sourds-muets, si elle arrivait à se form quelque part, ne parviendrait pas à penser à peu près comm nous pensons nous-mêmes. On sait que la célèbre Lau Bridgman, sourde-muette et aveugle, est arrivée par le se langage du tact, à un assez haut développement intell tuel. D'ailleurs, ceux qui observent de près les sourds-mu affirment qu'on leur impose trop le langage des parlants qu'ils feraient peut-être plus de progrès intellectuels, si leur laissait la liberté du leur. » (*M. Paul Janet.*)

Condillac aurait donc dû dire, non pas que « nous ne pe sons qu'avec le secours des mots, » mais que « nous ne pe sons qu'avec le secours des signes. »

Il semble encore plus loin de la vérité, lorsqu'il affirme « q l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite. »

Sans doute, une langue bien faite est toujours le signe, l'expression de raisonnements bien enchaînés, d'un travail scientifique précis et rigoureux. Les progrès de la pensée se traduisent par des formules, des classifications de plus en plus complètes; les travaux et les découvertes des savants, des hommes de génie, laissent leur empreinte profonde dans le langage scientifique, ici par une nomenclature qui est un chef-d'œuvre de clarté, là par des classifications qui semblent reproduire, dans leur admirable simplicité, le plan de l'univers et les pensées du Créateur.

Mais est-ce au langage qu'il faut attribuer ces heureux résultats et faire honneur de la perfection de la science et de l'art de raisonner? Non, certes; le langage exprime et fixe les idées qui constituent les éléments du raisonnement; mais ce n'est pas lui qui les crée; ce n'est pas lui qui fait les inductions et les déductions dont se compose le travail scientifique; ce n'est pas lui qui découvre les principes, les causes et les lois. C'est l'intelligence, c'est la raison, c'est la pensée : elle seule abstrait, compare, généralise, juge, raisonne; elle seule est susceptible de faire des progrès dans l'art de raisonner et de penser, et il ne faut pas lui enlever son initiative et sa virtualité propres pour les transporter à la parole et au langage, si parfait qu'on le suppose. Laissons au génie de Lavoisier la gloire d'avoir créé la chimie; au génie de Linnée et de Jussieu, de Cuvier et de Geoffroy Saint-Hilaire, l'honneur d'avoir définitivement constitué la botanique et la zoologie.

Reconnaissons pourtant que, si le langage n'est pas la cause et le principe du raisonnement et de la science, il est la condition indispensable de leur développement et de leur progrès, comme Hamilton le fait voir par une comparaison aussi juste qu'originale : « Vous avez entendu parler, dit-il, du percement d'un tunnel dans un banc de sable. Dans cette opération, il est impossible de réussir, à moins qu'à chaque pas on ne se mette en sûreté en bâtissant une voûte de maçonnerie avant de creuser plus avant. Or, le langage est précisément pour l'esprit ce que la voûte est pour le tunnel. Le pouvoir de penser et le pouvoir de creuser ne dépendent pas le premier du mot, le second de la maçonnerie; mais sans ces auxiliaires, aucune de ces deux opérations ne pourrait aller au delà de

son premier pas. Nous reconnaissons que chaque mouvement en avant dans le langage doit être déterminé par un mouvement en avant dans la pensée; mais à moins que la pensée ne soit accompagnée à chaque pas de son évolution par une évolution correspondante du langage, son développement s'arrête ».

Il ne faut donc ni exalter le langage au détriment de la pensée, ni méconnaître le rôle des signes pour sauvegarder les droits de l'intelligence. La parole et la pensée, la science et la langue, se prêtent un mutuel secours et l'on peut dire d'elles avec le poète :

... Alterius sic
Altera poscit opem res et conjurat amice. (HORACE.)

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 410. Rapports de la généralisation et du langage, surtout chez les enfants. (Dijon, 1890.)

411. Expliquer et développer cette pensée de Condillac : « Les langues sont des méthodes analytiques. » (Aix, 1891.)

412. Faire voir que le langage est un instrument qui nous sert autant pour penser que pour communiquer nos pensées (1). (Sorbonne, juillet 1890.)

413. L'homme pourrait-il penser sans le secours des mots (2)? (Sorbonne : 8 novembre 1867.)

414. Expliquer et apprécier le mot de Condillac : « Nous ne pouvons penser sans signes. » (Faculté de Toulouse.)

415. Le langage est-il antérieur à la pensée ou la pensée est-elle antérieure au langage? Quelles sont les principales opinions des philosophes sur l'origine du langage (3). (Sorbonne, 1875.)

416. Du rôle du langage dans la formation et le développement de la pensée. (Grenoble, 1889.)

417. Définir le langage et exposer ses rapports avec la pensée. (Caen, 1889.)

418. Rapports de la pensée et de la parole. (Caen, 1891.)

419. De l'importance du langage dans la formation des idées abstraites et générales. (Sorbonne, juillet 1878.)

420. Discuter cette assertion de Condillac : « Une science n'est qu'une langue bien faite. » (Rennes, avril 1892.)

(1) Pour ce sujet, voici les idées à développer : 1° le langage sert à exprimer la pensée; 2° il la fixe et la détermine; 3° il est la condition de l'exercice des facultés et des opérations intellectuelles; 4° il est un instrument d'analyse et un instrument de synthèse, grâce auquel se forme et se développe la science.

(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 200.

(3) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 196.

LXXIV.

Les langues sont synthétiques avant de devenir analytiques voilà une des lois du langage. L'expliquer et la démontrer (1)
(Sorbonne, 13 août 1823.)

Plan. — 1. Définition des *langues*. Exemples de langues.

2. Toutes les langues sont nécessairement *analytiques*.

3. On distingue néanmoins des langues *synthétiques* et des langues *analytiques*.

4. Qu'entend-on par langues *synthétiques* ?

5. Q'entend-on par langues *analytiques* ?

6. L'histoire et l'expérience nous apprennent que les langues sont *synthétiques* avant de devenir *analytiques*.

7. Exemples de *synthèse* dans les langues anciennes et *d'analyse* dans les langues modernes.

8. Il faut voir la raison d'être de cette loi du langage dans ce fait que la pensée, étant à l'origine concrète et synthétique, cherche tout d'abord à se traduire dans son unité vivante, et que le langage devient *analytique* au fur et à mesure que la pensée le devient elle-même dans l'individu et dans l'humanité.

9. De plus, en vertu de l'accent tonique, les flexions des langues *synthétiques* ont disparu peu à peu pour être remplacées par des prépositions.

10. Fénelon semble donc méconnaître le génie de la langue française, quand il demande pour elle des inversions et des mots composés à l'imitation des mots grecs et latins.

Développement. — Les *langues* sont les divers ensembles de sons articulés dont se servent ou se sont servis les hommes de chaque nation pour exprimer leurs pensées, leurs sentiments, leurs différents états de conscience : v. g. le grec, le latin, le français, l'anglais, l'allemand, etc.

Toutes les langues humaines sont nécessairement *analytiques,* parce que toutes se prêtent plus ou moins à la décomposition de la pensée, qu'elles ne peuvent traduire dans son unité concrète et indivisible et qu'elles doivent exprimer d'une manière successsive et brisée.

Néanmoins, on distingue ordinairement les langues *synthétiques* et les langues *analytiques*, suivant que c'est la synthèse

(1) Voir Darmsteter, *la Vie des mots;* — Chaignet, *la Philosophie de la science du langage;* — Max Muller, *la Science du langage.*

ou l'analyse qui a présidé à leur formation et qui domine en elles.

Les langues *synthétiques*, ainsi appelées du grec σύν τίθημι, je mets ensemble, sont celles qui expriment par un seul mot à terminaison variable plusieurs idées différentes et un certain nombre d'indications grammaticales.

Les langues *analytiques*, du grec ἀναλύω, je décompose, sont celles qui expriment chaque idée, chaque rapport entre les idées par un mot isolé et distinct.

L'histoire et l'expérience nous apprennent que les langues sont *synthétiques* avant de devenir *analytiques :* ainsi les langues anciennes, comme le sanscrit, le grec et le latin, sont des langues *synthétiques*, tandis que les langues modernes, l'italien, l'espagnol, le français, l'anglais, l'allemand, sont des langues *analytiques*.

Quelques exemples suffiront pour nous en convaincre. Le mot grec ἐλέλυντο exprime six idées : l'idée de délier, celle du sujet et celle de la pluralité (la troisième personne du pluriel), celle de l'action subie par le sujet, celle du passé et d'un certain passé, le plus-que-parfait. Ces idées, rendues en grec par un seul mot, en réclament deux en latin, *soluti erant,* et en exigent quatre en français : ils avaient été déliés. — Le seul mot *amabor* renferme l'idée d'aimer, la notion de la première personne du singulier, celle du futur et celle du passif. L'allemand en disant : *Ich werde geliebt werden*, représente ces quatre notions par quatre mots séparés. (E. Renan : *De l'origine du langage*). Cette seule proposition grecque : ὁ στρατηγὸς ἀντιπαρεξάγει τὸν στρατόν, doit, pour être traduite exactement, donner lieu en français à plusieurs phrases : « Le général fait sortir son armée du camp (ἐξάγει), il la conduit dans la direction de l'ennemi (παρά) et la range en face de lui (ἀντί).

Dans les langues anciennes, il y a donc synthèse et accumulation d'idées en un même mot; dans les langues modernes, au contraire, il y a décomposition, analyse des idées, qu'on exprime chacune par un mot différent. Il en est aujourd'hui comme par le passé, et les langues des peuples sauvages sont ou des langues monosyllabiques ou des langues d'agglutination, c'est-à-dire des langues synthétiques, tandis que les langues des peuples civilisés tendent à devenir de plus en plus

analytiques. Que si maintenant on cherche la raison d'être de cette grande loi du langage, on la trouvera dans la nature même de la pensée humaine, dont les langues ne sont que l'expression.

A l'origine, chez l'enfant dont l'intelligence s'éveille, la pensée, se représentant les choses dans leur réalité complexe, est toujours concrète, c'est-à-dire *synthétique;* aussi cherche-t-elle à se traduire au dehors dans sa complexité, et voilà pourquoi les enfants se servent presque toujours de termes généraux, vagues et obscurs comme leurs idées naissantes. Quand ils ont grandi, quand leur intelligence s'est développée, elle ne tarde pas à s'apercevoir que, pour bien connaître les choses, il ne suffit pas de les embrasser d'un coup d'œil et de les envisager dans leur ensemble, il faut en étudier successivement les divers points de vue, en un mot les analyser : le langage alors devient *analytique* comme la pensée. — Eh bien, ce qui est vrai d'un homme l'est aussi de l'humanité tout entière; car, comme l'a dit Pascal, « toute la suite des hommes durant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ». L'humanité a passé lentement de l'enfance à la jeunesse et à l'âge mûr, de la vue synthétique des choses à leur étude analytique. — A l'origine donc, les langues ont dû être *synthétiques*, comme la pensée elle-même; elles sont devenues peu à peu *analytiques*, à mesure que la pensée se développait sous l'influence de l'esprit scientifique.

De plus, les terminaisons, les flexions des noms, des adjectifs et des verbes, les lettres finales *m* et *s*, qui jouent un rôle si important dans les déclinaisons et les conjugaisons, ont été effacées par l'accent tonique et sont tombées après n'avoir eu pendant longtemps qu'un son sourd et affaibli qui en permettait l'élision dans la poésie (*mortalibu'* mortalibus, ill'etiam illum etiam); il a donc fallu remplacer ces désinences et dire *de la rose, à la rose,* au lieu de *rosa*, *rosæ*. C'est ainsi que de la vieille langue latine, devenue la langue romane, sont sortis l'italien, l'espagnol, le portugais, le provençal, le valaque, le français, langues essentiellement *analytiques* et dont le génie est opposé à celui des langues anciennes auxquelles elles ont succédé.

Fénelon semble donc méconnaître ce génie, quand il demande pour notre langue, dans sa *Lettre à l'Académie*, des mots composés, à l'imitation de ceux des Grecs et des Latins, et l'emploi des inversions. Le français ne comporte guère ces choses et il est par là inférieur aux langues anciennes; mais il a, d'un autre côté, une clarté admirable, qui en fait la langue de la conversation, des sciences et de la diplomatie, et qui a permis au poète de dire en toute vérité que c'est

> . . . . Un heureux langage,
> Clair comme le soleil et fécond comme lui (1).

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 421. Quelle est l'acception philosophique du mot langue? Des langues synthétiques et analytiques. (Faculté de Toulouse.)

422. Que penser de l'invention d'une langue universelle? (Sorbonne, 1877.)

423. A quelles conditions une langue universelle est-elle possible? (Bordeaux, 1811.)

424. Quels sont les caractères et les avantages d'une langue bien faite? Quels sont les inconvénients d'une langue mal faite? (Toulouse.)

RAPPORTS ET HARMONIE DES FACULTÉS DE L'AME

LXXVI

Expliquer et commenter ces paroles de Bossuet : « Toutes le facultés de l'âme ne sont au fond que la même âme, qui re çoit divers noms à cause de ses différentes opérations. »

(Faculté de Toulouse. Dijon, juillet 1891.)

Plan. — 1. C'est par ces paroles que Bossuet termine le premi chapitre du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-mêm* consacré à l'étude de l'âme.

2. Il veut indiquer par là que la distinction des facultés lais intacte l'unité de l'âme, que Cicéron accuse à tort Platon d'avo méconnue.

3. Quoi qu'il en soit de la véritable pensée de Platon, les ph losophes modernes, qui distinguent trois grandes facultés da

(1) Victor de Laprade : *Poèmes civiques.*

l'âme, reconnaissent avec Bossuet qu'elles ne sont que des manifestations d'une même force, d'un même principe.

4. La conscience nous l'atteste clairement.

5. Le langage rapporte au même moi tous les phénomènes psychologiques.

6. Le raisonnement nous dit que, si nos facultés n'étaient pas au fond la même âme, elles n'auraient aucun rapport entre elles : or, elles en ont d'étroits,

a) dans leur développement ;
b) dans leur exercice ;
c) si bien qu'elles exercent l'une sur l'autre une influence profonde.

7. Aussi faut-il en conclure que la sensibilité, l'intelligence et la volonté « ne sont au fond que la même âme qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations ».

Développement. — C'est par ces paroles que Bossuet termine le premier chapitre de son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, consacré à l'étude de l'âme. Après en avoir analysé les diverses opérations, opérations *sensitives* et opérations *intellectuelles*, il conclut en disant que, « quoique nous donnions à nos facultés des noms différents, par rapport à leurs diverses opérations, cela ne nous oblige pas à les regarder comme des choses différentes. Car *l'entendement* n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle conçoit; la *mémoire* n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle retient et se ressouvient; la *volonté* n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle veut et qu'elle choisit. De même, *l'imagination* n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle imagine et se représente les choses à la manière qui a été dite; la *faculté visive* n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle voit, et ainsi des autres, de sorte qu'on peut entendre que *toutes ces facultés ne sont au fond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations.* »

Bossuet veut indiquer par là que la distinction qu'il a établie, comme tous les philosophes, entre nos diverses facultés laisse parfaitement intacte l'unité de l'âme et que ce serait se faire de la vie psychologique l'idée la plus fausse que de croire qu'il y a en nous autant d'âmes ou d'entités distinctes qu'il y a de pouvoirs différents. Cicéron accuse bien Platon de l'avoir cru en imaginant en nous trois âmes : « *Triplicem finxit ani-*

mam; » mais les trois facultés que reconnaît l'illustre disciple de Socrate, la raison, τὸ λογιστικόν, le cœur, θύμος, et l'appétit, τὸ ἐπιθυμητικόν, ne sont pour lui que des parties, γενῆ, μερῆ, d'une seule et même âme : « Ἓν ψυχῇ τρίτον τουτο ἔστι, » dit-il dans le 4e livre de la *République*.

Quoi qu'il en soit de la véritable pensée de Platon, les philosophes spiritualistes, qui distinguent ordinairement trois grandes facultés dans l'âme, la *sensibilité*, *l'intelligence* et la *volonté*, reconnaissent avec Bossuet qu'elles ne sont que des manifestations d'une seule et même âme.

En effet, la *conscience* nous atteste clairement que le moi qui *sent* n'est pas distinct du moi qui *pense* et du moi qui *veut*, que c'est un seul et même moi, une seule et même substance qui pense, sent et veut.

Le *langage*, qui n'est que l'expression du sens commun et de cette philosophie éternelle dont parle Leibniz, « *perennis quædam philosophia*, » vient corroborer le témoignage de la conscience. Nous disons tous les jours : *je* pense, *je* sens, *je* veux, *je* me souviens, *je* désire, *je* raisonne, rapportant ainsi au même *je* ou *moi* tous les phénomènes psychologiques et toutes les facultés qui les produisent.

Le *raisonnement* enfin est là pour nous dire, que, si « les facultés de l'âme n'étaient pas au fond la même âme, » il n'y aurait entre elles aucun rapport soit dans leur *développement*, soit dans leur *exercice* : isolées dans leur existence, elles le seraient aussi dans leurs manifestations diverses. Or, l'expérience nous apprend que c'est tout le contraire qui a lieu et que les facultés de l'âme sont unies par les rapports les plus étroits.

N'est-il pas vrai d'abord qu'aucune d'elles ne peut arriver à son entier *développement* sans l'intervention et le secours des autres? — La *sensibilité*, qui s'éveille la première dans l'âme de l'enfant, n'atteint ses formes supérieures qu'autant que se sont épanouies avec l'âge l'intelligence et la volonté : les sentiments ont toujours pour cause un phénomène intellectuel ou moral ; le désir suppose la connaissance : *ignoti nulla cupido*. les affections et les passions sont les manifestations les plus hautes de l'activité consciente et réfléchie. — *L'intelligence* ne se développe que sous l'influence des stimulants venus de la sensibilité, sentiment et désir du vrai, sentiment et désir du

eau, et que grâce aux efforts de la volonté, qui dirige l'at-
ention et préside par là même à tout le travail intellectuel.
– *L'activité*, instinctive dès le premier âge, ne devient vo-
ontaire et libre que lorsque par la conscience nous avons
ris pleinement possession de nous-mêmes et que la raison
ous a fait discerner le bien du mal.

Dépendantes l'une de l'autre dans leur développement, les
acultés de l'âme sont encore inséparablement unies dans leur
xercice. Il est impossible de *sentir* sans penser et vouloir de
uelque façon, de *penser* sans sentir et vouloir à quelque de-
ré, de *vouloir* enfin sans sentir et penser en même temps :
n'y a pas un seul acte de pure sensibilité, de pure intelli-
ence, de pure volonté ; la sensibilité, l'intelligence, la volonté,
e combinent, se pénètrent, s'entremêlent, et cela à chaque
istant, dans tous les phénomènes psychologiques.

Bien plus, elles exercent l'une sur l'autre la plus grande
ifluence. — La *joie* et la *souffrance*, quand elles sont vives
t profondes, paralysent l'intelligence et la volonté au point
e nous enlever jusqu'à la conscience de nous-mêmes. C'est
ne vérité banale, à force d'être répétée, que les *passions* nous
veuglent et font de nous les tristes esclaves de leurs miséra-
les caprices. D'un autre côté, quelle force, quelle puissance
e cœur et la passion ne communiquent-ils pas soit à l'esprit,
oit à la volonté ! Comme on apprend vite ce que l'on étudie
vec goût, avec intérêt ! Comme on veut énergiquemeut ce
ue l'on désire et ce que l'on aime ! Le meilleur moyen de
éussir dans une entreprise, c'est de s'y adonner de tout
œur. — Une forte *application de l'intelligence*, une *méditation*,
ne *préoccupation* absorbantes nous rendent insensibles, pour
insi dire, comme le prouve l'exemple d'Archimède, qui, oc-
upé à tracer des figures sur le sable, ne s'aperçut pas de la
rise de Syracuse et du tumulte que produisait dans la ville l'en-
rée triomphante des Romains. — Mais si l'activité intellectuelle
aralyse ainsi parfois l'exercice des autres facultés, elle leur
onne souvent plus de force et de vigueur : la réflexion,
imagination excitent, enflamment nos désirs et nos passions ;
es inébranlables convictions de l'esprit communiquent à la
olonté, au caractère, une énergie profonde, indomptable. —
Quant à la *volonté*, elle demeure toujours maîtresse souve-

raine soit de la sensibilité, dont elle étouffe ou excite le émotions, les désirs et les passions, soit de l'intelligence, dont elle seconde ou paralyse le travail en donnant ou en retirant à son gré l'attention.

Voilà tout autant de faits qui établissent clairement que principe des phénomènes et des facultés psychologiques e un et identique; car, comme le dit très bien saint Thomas « *Una operatio animæ, quum fuerit intensa, impedit aliam, qu nullo modo contigerit, nisi principium actionum esset idem.* »

Ainsi donc, la *sensibilité*, c'est l'âme en tant qu'elle souff ou jouit, aime ou hait; *l'intelligence*, c'est la même âme en tant qu'elle pense et connaît; la *volonté* enfin, c'est toujou l'âme en tant qu'elle se détermine par elle-même et de so propre mouvement, *per se et proprio motu*, de sorte qu'il e parfaitement vrai de dire avec Bossuet : « Toutes les facult de l'âme ne sont au fond que la même âme, qui reçoit dive noms à cause de ses différentes opérations. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 425. Peut-on séparer absolument les trois facultés de l'âme et ne mêlent-elles pas intimement les unes aux autres dans tous les fa de conscience (1)? (Sorbonne, août 1875.

426. Après avoir distingué les trois facultés principales de l'âm montrer comment elles s'unissent dans tous les phénomènes psycho giques (2). (Sorbonne, 11 août 1888.)

427. Après avoir distingué les trois facultés principales : sensibili entendement, volonté, montrer comment elles s'unissent pour forn l'unité de la vie morale. (Sorbonne, 16 mars 1879.

428. Dans quel ordre se développent les facultés de l'âme dans cours de la vie humaine? (Sorbonne, novembre 1871.

429. Solidarité des facultés de l'âme. La pensée est-elle possible sa le concours de la volonté, de la sensibilité et de l'organisme? Fa la part de chacun de ces éléments. (Alger, 1890.

430. Rapports de la sensibilité et de la volonté.
(Sorbonne, 25 octobre 1888)

431. — Vous montrerez par l'analyse la vérité de cette proposit de Malebranche : « Toutes nos facultés se tiennent, et souvent s t tellement subordonnées qu'il est impossible d'en expliquer quelqu'u sans dire quelque chose des autres ».
(Faculté de Clermont, 3 août 1882.)

(1) Ce devoir est le même que le précédent et devrait être tr d'une manière à peu près identique.

(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 424.

LXXVII.

uelle est la nature et quelles sont les limites de l'influence que l'intelligence et la volonté exerçent l'une sur l'autre ? Indiquer les principaux systèmes philosophiques qui ont exagéré cette influence.

(Faculté de Poitiers, mars 1884.)

Plan. — 1. Quoiqu'elles soient distinctes comme les phénomènes u'on leur attribue, l'*intelligence* et la *volonté* exercent l'une sur autre une influence profonde :

- *a*) dans leur *développement*, puisque la volonté n'apparaît qu'à l'âge de raison et que l'intelligence n'arrive à son entier développement que grâce aux efforts de la volonté;
- *b*) dans leur *exercice*, puisque la volonté intervient dans toutes les hautes opérations de l'esprit, qu'elle est l'un des principaux organes de la créance, et que l'intelligence de son côté agit puissamment sur la volonté.

2. Cependant cette influence a des limites :

- *a*) l'*intelligence* n'impose aucunement à la volonté ses déterminations;
- *b*) l'intelligence ne relève pas absolument de la *volonté*.

3. Les systèmes qui ont exagéré l'influence de la volonté sur l'intelligence et de l'intelligence sur la volonté sont :

- *a*) le système de Socrate, de Platon et de Descartes sur la vertu;
- *b*) le système de Descartes sur le jugement et l'erreur;
- *c*) le déterminisme de Hobbes, Spinoza, Bayle, Leibniz, David Hume, Stuart Mill, Comte, Herbert Spencer.

4. Le bon sens proteste contre les assertions de ces systèmes.

Développement. — L'intelligence et la volonté sont des ouvoirs de l'âme aussi distincts que les phénomènes qu'on ur attribue : autre chose est connaître et penser, autre chose st vouloir, c'est-à-dire se déterminer par soi-même et de son ropre mouvement, *per se et proprio motu*. Toutefois, ce serait tromper étrangement sur la nature de la vie psychologique ue de croire ces facultés isolées et indépendantes l'une de autre : « Toutes les facultés de l'âme, dit Bossuet, ne sont au ond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses ifférentes opérations. » Aussi l'intelligence et la volonté exercent-elles l'une sur l'autre une influence profonde soit dans ur *développement*, soit dans leur *exercice*.

Ainsi d'abord, la volonté libre n'apparaît en nous qu'à l'âg de raison, c'est-à-dire que lorsque l'intelligence est déjà dé veloppée, que, par la conscience, nous avons pris pleinemen possession de nous-mêmes et que la raison nous fait discerne le bien du mal et nous éclaire sur la valeur morale de nos ac tions. « *Nihil volitum nisi præcognitum*, » disaient les Scolast ques, et Bossuet : « On ne veut jamais qu'on ne connaisse au paravant. » — L'intelligence, de son côté, n'arrive à son plei épanouissement que grâce aux efforts de la volonté, qui dirig l'attention, la donne ou la retire à son gré et par là mêm fortifie et développe l'intelligence et le talent d'une maniè étonnante. Malebranche a dit de l'attention qu'elle est ur sorte « de prière naturelle par laquelle nous obtenons que raison nous éclaire », et un ingénieux écrivain nous la représen comme un microscope qui grossit les objets et nous permet d'e saisir les plus fines nuances.

L'intelligence ne s'exerce donc puissamment que sous l'i fluence de la volonté, et la réflexion, la méditation, la comp raison, la généralisation, le jugement, le raisonnement, les co ceptions de l'imagination, toutes les opérations supérieures la pensée sont presque autant l'œuvre de l'activité libre q celle de l'esprit. « La volonté, dit Pascal, est un des principa organes de la créance, non qu'elle forme la créance, m parce que les choses sont vraies ou fausses, selon la face p où on les regarde. La volonté, qui se plaît à l'une plutôt q l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de cel qu'elle n'aime pas voir, et ainsi l'esprit, marchant d'une pi avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, ainsi il en juge par ce qu'il y voit. » De là bien des erreurs volo taires, comme le constate Bossuet dans son *Traité de la co naissance de Dieu et de soi-même* : « Le plus grand dérègleme de l'esprit, dit-il, c'est de croire les choses parce qu'on ve qu'elles soient et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet Nul homme ne veut se tromper, et nul homme aussi ne se tro perait, s'il ne voulait des choses qui font qu'il se trompe, pa qu'il en veut qui l'empêchent de considérer et de chercher la rité seulement. » — Si la volonté exerce une si grande influe sur l'intelligence et la pensée, celles-ci à leur tour agiss puissamment sur l'activité volontaire. N'est-il pas vrai qu

ugmentant la raison, on augmente la liberté, qu'en ôtant ou liminuant la raison on diminue ou on ôte la liberté, comme lans le sommeil, le délire ou la folie? N'est-il pas vrai encore que, suivant que l'intelligence attache l'idée de bonheur à celle le plaisirs, à celle de richesses et d'honneurs, ou à celle de ertu, la volonté passe sa vie à poursuivre l'une ou l'autre de es choses? N'est-il pas vrai enfin que les inébranlables convicions de l'esprit communiquent à la volonté, au caractère, une nergie profonde, indomptable?

Quelque puissante que soit l'influence qu'exercent l'une sur autre l'intelligence et la volonté, la pensée et l'activité libre, ette influence a des limites. — Ainsi, *l'intelligence n'impose ullement à la volonté* ses idées et ses déterminations : elle a eau lui montrer clairement, à la lumière de l'évidence, le vrai, e bien, le devoir, la vertu ; la liberté demeure maîtresse de désobéir aux ordres les plus impérieux, les plus catégoriques, les lus absolus de la raison et de la conscience, et il nous arrive ouvent, trop souvent, hélas ! de dire comme la Médée d'Ovide :

> ... Video meliora, proboque,
> Deteriora sequor.

– L'*intelligence*, de son côté, tout en étant *soumise à l'empire e la volonté, n'en relève pas absolument;* car la vérité s'impose elle fatalement, nécessairement, et il ne dépend pas de notre olonté de voir les choses autrement qu'elles sont ou du moins u'elles nous apparaissent. « Il ne dépend pas de nous, dit Fénen, de croire que le oui est le non, qu'un cercle est un triangle, u'une vallée est une montagne, que la nuit est le jour. Il nous st absolument impossible de confondre ces choses. » Nous ensons comme nous pouvons et non pas comme nous voulons; n peut être très attentif à une chose sans la comprendre, tanis qu'à côté de soi un esprit moins attentif, mais plus intellient, la saisira sans peine et sans effort. Quoi qu'en ait dit uffon, le génie n'est pas une longue patience ; c'est un don e la nature.

On voit par là ce qu'il faut penser des systèmes philosohiques qui font dépendre absolument la volonté de l'intellience ou l'intelligence de la volonté.

Telle est d'abord la doctrine de *Socrate et de Platon,* d'après

lesquels la connaissance du bien en engendre toujours la pratiqu de sorte que le vice ne vient que de l'ignorance du devoir. « suffit, dit Descartes dans la troisième partie du *Discours de méthode*, il suffit de bien juger pour bien faire et de juger mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-di pour acquérir toutes les vertus et ensemble tous les autres bie qu'on puisse acquérir. »

Telle est encore la doctrine de ce même *Descartes*, lorsqu enseigne dans ses *Principes de la philosophie* que « désirer, av de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différent de vouloir, » et lorsqu'il établit, dans la *IVe Méditation*, qu dans tout jugement, les idées viennent de l'intelligence et l' firmation de la volonté, de sorte que toutes les erreurs sont lontaires et par là même imputables à celui qui les comm ce qui n'est vrai que de quelques-unes.

Telle est enfin la doctrine des *déterministes*, Hobbes, Spino Bayle, Leibniz, au dix-septième siècle, David Hume, au dix-h tième, et de nos jours Auguste Comte et les positivistes, Stu Mill et Herbert Spencer, qui prétendent que la volonté, se déterminant, cède toujours à l'influence des motifs d'acti que lui suggère l'intelligence, de sorte que l'homme est « automate spirituel ».

Le bon sens proteste contre de pareilles assertions; les m tifs sollicitent la volonté, mais ils ne la contraignent pas : « *clinant, non necessitant,* » et la conscience nous dit à tous c la liberté morale demeure pleine et entière sous l'influence motifs, qu'elle se résout, se décide et se détermine dans sa p faite autonomie et son indépendance absolue :

Hoc volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas.

D'ailleurs, connaître le bien ne suffit pas pour l'accomp quoi qu'en disent Socrate, Platon, Descartes : il faut le voul et le vouloir énergiquement; or, cette énergie nous manc souvent, et nous disons avec Racine, traduisant saint Pa :

Je ne fais pas le bien que j'aime,
Et je fais le mal que je haïs.

RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL

LXXVIII.

Quels sont les principaux systèmes sur l'union de l'âme et du corps? (1)

(Faculté de Toulouse, novembre 1881.)

Plan. — 1. L'âme et le corps « ne font ensemble qu'un tout naturel »; mais comment une substance matérielle peut-elle être si intimement unie à une substance spirituelle? Voilà la question qui a donné lieu à divers systèmes.

2. On compte parfois parmi ces systèmes la théorie des *esprits animaux*, celle du *médiateur plastique* et celle de l'*influx physique*.

3. Mais la théorie des *esprits animaux* est une hypothèse physiologique, condamnée par la science et la saine philosophie.

4. La théorie du *médiateur plastique*, attribuée à Cudworth, n'a pas été soutenue par lui.

5. La théorie de l'*influx* physiqne est la simple constatation d'un fait.

6. On cite encore comme systèmes sur l'union de l'âme et du corps l'*animisme*, le *mécanisme*, l'*organicisme*, le *vitalisme*. — Mais ce sont là des systèmes sur le principe de la vie du corps.

7. Il n'y a que deux principaux systèmes sur l'union de l'âme et du corps, celui des *causes occasionnelles* de Malebranche et celui de l'*harmonie préétablie* de Leibniz.

8. Exposé de la théorie des *causes occasionnelles*. (*Conversations métaphysiques*.)

9. Réfutation de cette théorie :

a) elle a contre elle le sens commun;

b) elle détruit l'unité de la personne humaine;

c) elle compromet la liberté morale.

10. Exposé de la théorie de l'harmonie préétablie.

11. Réfutation de cette théorie, qui a les mêmes torts que celle de Malebranche.

12. Les philosophes auraient dû se borner à constater le fait de l'union de l'âme et du corps, sans en chercher le pourquoi et le comment. (La Fontaine.)

Développement. — « L'âme et le corps, a dit Bossuet, ne font ensemble qu'un tout naturel, » et il y a entre eux ce que Leibniz appelait « un lien substantiel, *vinculum substantiale*. »

(1) Voir Maine de Biran, *Mémoire sur les rapports du physique et du moral*; — Bérard, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral.*

Mais comment une substance spirituelle, c'est-à-dire simple inétendue, peut-elle être intimement unie à une substance cc porelle, c'est-à-dire étendue et composée, de manière à a; directement sur elle et à en subir à chaque instant l'influenc Ainsi que l'a dit le poète, en s'adressant à l'âme,

Par quels nœuds étonnants, par quels secrets rapports
Le corps tient-il à toi, comme tu tiens au corps? (*Lamartine.*

Voilà la question que se sont posée les philosophes et pour solution de laquelle ils ont imaginé divers systèmes.

On compte parfois parmi ces systèmes la *théorie des espr animaux*, celle du *médiateur plastique*, et celle de l'*influx ph sique.*

La *théorie des esprits animaux* de Descartes et des Cartésie consiste à dire qu'il se dégage du cœur et du sang une vape très subtile, qui se porte au cerveau, puis dans les nerfs et organes qu'elle met en mouvement. — C'est là une hypoth physiologique et non pas un système métaphysique, inve pour expliquer l'union de l'âme et du corps. D'ailleurs, la scie et les recherches des physiologistes n'ont découvert nulle p ces vapeurs subtiles dont parlaient Descartes et les Cartésie et la saine philosophie ne saurait admettre que des vape matérielles puissent servir d'intermédiaire entre le corps l'âme.

La théorie du *médiateur plastique* a été attribuée au philo phe anglais Cudworth : elle consisterait à dire qu'il y a en n une substance mi-partie spirituelle et mi-partie corpore qui sert d'intermédiaire entre l'âme et le corps. — On triom aisément d'une hypothèse aussi inconséquente; mais elle été soutenue par personne : Cudworth n'a jamais parlé d *médiateur plastique*, mais seulement d'une *nature plastique*, est comme l'âme du monde de Platon et qui, sous les ordres Créateur, organise les êtres vivants.

La théorie de l'*influx physique* d'Euler est moins un systè sur l'union de l'âme et du corps que la constatation d'un évident, à savoir que le corps exerce sur l'âme et l'âme su corps une influence réelle, efficace, *physique*, comme disai les Scolastiques. Euler ne parle pas du *pourquoi* et du *comm* de l'union substantielle qu'il y a entre les deux parties de no mêmes.

On cite encore quelquefois, parmi les systèmes sur l'union de l'âme et du corps, le *mécanisme*, l'*organicisme*, le *vitalisme*, l'*animisme*. — Mais ces diverses doctrines ont évidemment pour but d'expliquer le phénomène de la vie et non point l'union de l'esprit et de la matière dans la personne humaine.

En réalité, il n'y a eu, en philosophie, que deux principaux systèmes sur l'union de l'âme et du corps : le système des *causes occasionnelles* et celui de l'*harmonie préétablie*.

Le système des *causes occasionnelles* a été exposé par Malebranche dans ses *Conversations métaphysiques et chrétiennes;* il découle de cette maxime : « *In ipso enim vivimus, movemur et sumus :* c'est en Dieu que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous existons, » dont Malebranche fait le principe fondamental de toute sa philosophie. Comme, d'après lui, il n'y a dans l'univers qu'une cause véritable, Dieu, c'est Dieu qui produit tous les mouvements qui s'accomplissent en nous. Lorsque a lieu dans l'organisme un changement qui doit déterminer dans l'âme un phénomène, Dieu le fait naître aussitôt; quand les opérations de la pensée et de la volonté doivent provoquer un mouvement dans les organes, Dieu intervient à l'instant pour le produire. Ainsi donc, les mouvements du corps ne sont que les *causes occasionnelles* des mouvements de l'âme, et les mouvements de l'âme, les *causes occasionnelles* des mouvements du corps.

La conscience proteste contre cette théorie : elle nous dit que quand nous imprimons le mouvement à nos bras, à nos jambes, c'est bien notre énergie, notre activité personnelle, qui produit véritablement ce mouvement, qui en est la cause réelle et efficace. — D'ailleurs, le système de Malebranche détruit l'action réciproque des deux substances qui constituent notre moi et par là même l'unité de la personne humaine. — Enfin, que devient la liberté morale dans la théorie de Malebranche? Comment conserve-t-elle son autonomie et son indépendance, si Dieu est la cause efficace, immédiate de tous les phénomènes qui s'accomplissent en nous? Il faut, sans doute, voir en lui la Cause première, éternelle, infinie, mais reconnaître aussi qu'en dehors du Créateur il y a des causes véritables, parmi lesquelles se trouvent certainement l'âme et le corps.

Le système de l'*harmonie préétablie* a été exposé par Leibniz

dans ses *Essais de théodicée* et dans sa *Monadologie.* D'après c philosophe, toutes les substances ou monades sont essentiell ment actives, mais d'une activité interne qui ne sort pas d'elle mêmes. « Les monades, dit-il, n'ont point de fenêtres par le quelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. » (*Monadologi* § 7). Il n'y a donc qu'une influence idéale d'une monade si l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention Dieu, en tant que, dans les idées de Dieu, une monade deman avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commenc ment des choses, ait égard à elle (§ 51). Or, « cette liaison cet accommodement de toutes les choses créées à chacune de chacune à toutes les autres » (§ 56), c'est ce que Leib appelle l'*harmonie préétablie.* Dieu donc, en créant le corps l'âme, les a organisés de telle sorte que les mouvements de l' correspondent parfaitement aux mouvements de l'autre : ce so comme deux horloges fabriquées avec tant d'art qu'elles ma quent toujours la même heure et sonnent au même instant.

Le premier reproche à adresser à ce système, c'est qu'il co tredit l'expérience, qui nous affirme à tous que le corps agit ré lement sur l'âme, l'âme sur le corps, et cela à chaque insta — En second lieu, dans l'hypothèse de Leibniz, l'unité de la p sonne humaine s'évanouit et il n'y a plus qu'une sorte de jux position entre les deux parties de nous-mêmes. — Enfin, on p demander à Leibniz comme à Malebranche ce que devient liberté morale dans son système. Si nos déterminations s réglées à l'avance et se suivent fatalement, chacune d'el ayant sa raison d'être dans celle qui précède, nous ne pouv rien, absolument rien, contre cet enchaînement invincible causes et d'effets; nous ne sommes que des « automates spi tuels », comme l'avoue Leibniz lui-même.

Les philosophes auraient donc dû se borner à constater fait de l'union de l'âme et du corps, sans chercher à en ex quer le *pourquoi* et le *comment.* « C'est le secret de la natu ou pour mieux parler celui de Dieu, » ainsi que le dit Bosse et le bon sens souscrit à ces vers si judicieux de La Fontai

> Je sens en moi certain agent;
> Tout obéit dans ma machine
> A ce principe intelligent.
> Il est distinct du corps, se conçoit nettement,
> Se conçoit mieux que le corps même.

De tous nos mouvements c'est l'arbitre suprême.
Mais comment le corps l'entend-il?
C'est là le point. Je vois l'outil
Obéir à la main : mais la main, qui la guide?
Eh! qui guide les cieux et leur course rapide?
Quelque ange est attaché peut-être à ces grands corps.
Un esprit vit en nous et meut tous nos ressorts.
L'impression se fait : le moyen, je l'ignore :
On ne l'apprend qu'au sein de la Divinité,
Et s'il faut en parler avec sincérité,
Descartes l'ignorait encore.
Nous et lui, là-dessus, nous sommes tous égaux.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 432. Pour quels systèmes se pose, pour quels systèmes ne se pose pas la question de la manière dont s'unissent l'âme et le corps? Principales solutions qu'a reçues ce problème dans les temps modernes. (Bordeaux, mars 1890.)

433. De l'union de l'âme et du corps. (Sorbonne, 1876.)

434. Exposer les principaux faits par lesquels se manifeste l'influence du physique sur le moral et réciproquement l'empire du moral sur le physique (1). (Sorbonne, 1889.)

435. Montrer, avec des exemples à l'appui, la double influence du physique sur le moral et du moral sur le physique; en indiquer la conséquence. (Alger, novembre 1892.)

436. Quelles sont les lois de l'union de l'âme et du corps? (Sorbonne, 1869.)

437. L'assistance divine de Descartes, les causes occasionnelles de Malebranche, l'harmonie préétablie de Leibniz : montrer les rapports et les différences de ces doctrines et le principe d'où elles procèdent. (Caen, novembre 1889.)

LXXIX.

Que savez-vous de l'hérédité considérée au point de vue psychologique? Quelle est son action sur les inclinations, le caractère, l'intelligence, la moralité (2)?

(Faculté de Poitiers, avril 1883.)

Plan. — 1. L'hérédité, considérée au point de vue psychologique a été étudiée par Herbert Spencer, M. Taine, M. Ribot et M. Caro.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 202.
(2) Voir Ribot, l'*Hérédité;* — l'abbé Mellier, *des Habitudes héréditaires.* — Caro, *Revue des Deux-Mondes*, 1886.

2. Les matérialistes, les évolutionnistes et les docteurs Garofalo e Lombroso ont exagéré son influence sur notre vie intellectuelle et mo rale.

3. Tout en faisant justice de ces exagérations, la saine philosophi reconnaît que l'hérédité influe profondément sur nos facultés psycho logiques.

4. Mais cette influence est *indéterminée* et diminue à mesure qu'o s'élève dans l'ordre intellectuel et moral.

5. Elle est pour beaucoup dans nos *inclinations*.

6. Elle explique en partie notre *caractère*.

7. Si les hautes facultés de l'intelligence ne se transmettent pas pa l'hérédité, la *trempe d'esprit* et les *habitudes intellectuelles* nou viennent souvent de nos ascendants.

8. Si la moralité est avant tout notre œuvre, les *germes du vice* e de la vertu sont parfois héréditaires.

Développement. — L'hérédité, considérée au point de vu psychologique, en tant qu'elle influe sur nos facultés, nos hab tudes et notre vie intellectuelle et morale, a été étudiée par He bert Spencer dans ses *Premiers Principes* et ses *Principes de ps chologie ;* par M. Taine, qui prétend que « tout ce que nous avor et tout ce que nous sommes est un legs de nos ascendants » ; pa M. Ribot, dans ses livres *De l'Hérédité*, *les Maladies de la mémoi et les Maladies de la volonté*, et par M. Caro dans plusieurs a ticles publiés par la *Revue des Deux-Mondes* et répondant au exagérations de M. Ribot, des matérialistes et des évolution nistes anglais et allemands.

S'il fallait en croire les matérialistes, Carl Vogt, Buchner e Moleschott, l'homme naîtrait vertueux ou vicieux, comme il na vigoureux ou chétif, et toutes ses facultés intellectuelles et mora les, son esprit, son cœur et son caractère, seraient « la résultant de ses aïeux » et de leurs habitudes transmises par l'hérédité. - D'après les évolutionnistes, Herbert Spencer, Lewes, Murphy en Angleterre, Hæckel en Allemagne, l'hérédité expliquera tout en psychologie, inclinations et sentiments, désirs et passion intelligence et raison, caractère et volonté, et l'homme inte lectuel et moral serait tel que l'ont fait les auteurs de ses jour et les inclinations qu'ils lui ont léguées avec le sang et le tem pérament. — L'anthropologie criminelle des docteurs Garofal et Lombroso prétend que les criminels sont voués au crime pa l'atavisme et par leur organisation, et qu'on les reconnaît à leu

faible capacité crânienne, à leur barbe rare, etc., qui révèlent en eux des descendants des premiers hommes, qui étaient sans moralité aucune (1).

Ce sont là assurément des exagérations que ne saurait admettre la philosophie spiritualiste, parce qu'elles sont contredites formellement par l'expérience de tous les jours, et parce que, d'ailleurs, si les matérialistes et les évolutionnistes étaient dans le vrai, la liberté et la responsabilité morales seraient anéanties. — Néanmoins, il faut reconnaître que l'évolutionnisme n'est que la généralisation hardie et risquée d'un fait incontestable, à savoir que, si l'hérédité exerce une grande influence sur l'homme au point de vue physiologique, si le tempérament, la santé ou la maladie, la vigueur ou les infirmités physiques se transmettent d'une manière à peu près invariable des ascendants à leurs descendants, les qualités intellectuelles et morales, celles surtout qui tiennent au tempérament et aux organes, peuvent aussi se transmettre et se transmettent, en effet, par l'hérédité d'une génération à l'autre.

Seulement, l'influence de l'hérédité *n'est bien déterminée* ni dans ses effets, ni dans sa portée; elle reste, en apparence, irrégulière, pleine d'exceptions et de caprices; et malgré les travaux ingénieux des partisans de la théorie de l'évolution, nul n'est parvenu encore à établir quelque loi précise, régissant cette classe de phénomènes. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est qu'à mesure qu'on s'éloigne de l'ordre physiologique pour s'élever dans l'ordre intellectuel et moral, l'hérédité semble moins puissante et moins efficace.

Il est incontestable qu'elle est pour beaucoup dans nos *inclinations*, c'est-à-dire dans les dispositions primitives et spontanées qui nous portent à rechercher ou à fuir certaines choses, à agir d'une manière plutôt que de l'autre. Parmi ces inclinations, il y en a qui sont communes à tous les hommes et qui constituent comme le fond de notre nature; mais il y en a aussi qui sont particulières à certains individus et qui leur viennent de leurs aïeux : l'atavisme seul explique chez les uns l'amour du jeu; chez d'autres, le penchant à l'ivrognerie, au libertinage,

(1) M. Joly a répondu à ces théories dans ses beaux livres : *le Crime et la France criminelle*. Voir aussi M. Georges Vidal, *Fondements de la pénalité*, et M. Guillot, *les Prisons de Paris*.

à la débauche ; chez d'autres encore, le courage, la bravoure o certains goûts esthétiques, qui se développent spontanément ainsi il y a des familles où, de père en fils, on est peintre, ar chitecte, sculpteur, musicien.

En influant sur les inclinations, l'hérédité influe profond ment sur le *caractère*, puisque le caractère, n'est que l'ensembl des inclinations, des aptitudes innées ou acquises, qui distin guent un homme des autres. Sans doute, chacun se fait à lu même son caractère et se sent responsable de ses qualités e de ses défauts ; mais le germe de ces qualités et de ces défau est inné et héréditaire : dans certaines familles l'on est violent emporté ; dans d'autres, l'on est jaloux et méchant ; dans d'autre l'on est dissimulé et hypocrite, etc. Non pas que tous les mem bres de ces familles aient fatalement, nécessairement, ces de fauts : ils peuvent toujours s'en corriger ; mais ils s'y sentent na turellement portés, et c'est une conséquence de l'hérédité.

L'hérédité exerce moins d'empire sur l'*intelligence* que su le caractère et les inclinations. Les grandes facultés humaine l'imagination, le goût, le génie, ne se transmettent pas de pè en fils et si la plupart des grands hommes ont dû beaucoup leur mère, on ne les a guère vus revivre dans leurs descendant quand ils en ont eu. La plupart de ces descendants auraie pu dire avec plus de vérité encore que Louis Racine :

> Et moi, fils inconnu d'un si glorieux père !

Pourtant, la trempe d'esprit, le tour d'imagination, les qual tés de la mémoire, quelques habitudes intellectuelles semble héréditaires et se transmettent de génération en génération da certaines familles. On disait au dix-septième siècle « l'esprit d Mortemart ; » il y a eu des lignées de mathématiciens ou de na turalistes, comme les de Jussieu, les Cuvier, etc.

Quant à la *moralité*, elle est avant tout notre œuvre. Qu qu'en ait dit M. Taine, « le vice et la vertu ne sont pas des pr duits comme le sucre et le vitriol ; » la liberté revendique juste titre la gloire de la vertu et s'attribue à bon droit la hon du vice. Néanmoins, il est vrai de dire que souvent l'homn porte en lui-même les germes innés de certains vices ou de ce taines vertus, germes qui lui viennent de l'hérédité et qui n'a

tendent pour éclore que des circonstances favorables (1). « Il est douloureux, écrivait naguère M. Maxime du Camp (2), mais il n'est qu'équitable de reconnaître que les lois de l'atavisme pèsent parfois lourdement sur certaines natures : on pourrait citer des dynasties de voleurs, comme on cite des dynasties souveraines; on s'y succède de père en fils, et certains noms, appartenant à la même famille, se reproduisent, depuis deux siècles, sur les livres d'écrou. Le vol n'est plus un métier, c'est une vocation : on en reçoit les aptitudes au jour de la naissance, comme les germes d'une maladie héréditaire que l'âge développera et rendra incurable.. Il n'est que besoin d'appartenir à une lignée de malfaiteurs pour naître avec des instincts pervers. » — Ainsi donc, quoique la moralité soit une création de la volonté, comme la personne elle-même, quoique les qualités morales et les vices humains se transmettent par l'hérédité moins sûrement et avec moins de constance que les qualités physiques et les maladies, l'influence de l'hérédité est assez grande, assez fréquente pour que tout homme qui réfléchit sente, en songeant à ses descendants, le poids d'une nouvelle responsabilité à laquelle les moralistes n'ont pas fait assez d'attention, et pour qu'il travaille à se faire d'excellentes habitudes morales, non seulement pour lui, mais encore pour ceux qui doivent un jour porter son nom.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 438. De l'hérédité dans la vie intellectuelle et morale. (Besançon, 1890.) (3)

439. Qu'est-ce que l'hérédité? (Montpellier, avril 1892.)

440 L'hérédité dans les diverses fonctions de la vie psychique. (Bordeaux, 1883.)

441. En quoi consiste la question si controversée des rapports du physique et du moral? (Sorbonne, 5 novembre 1873.)

442. Exposer les principaux faits par lesquels se manifeste l'influence du physique sur le moral et réciproquement l'empire du moral sur le physique (4).

(Sorbonne 1869, 1882.)

(1) Les théories absolues sur *l'Anthropologie criminelle* ne tendraient à rien moins qu'à la négation de la liberté et au déterminisme le plus absolu pour les criminels. Il ne faut donc pas les accepter.

(2) *Le Patronage des libérés.*

(3) Inutile de faire remarquer que ce sujet est identique à celui qui vient d'être développé.

(4) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 202.

LXXX.

Caractères de l'activité de l'âme pendant le sommeil : les rêves (1)

(Faculté de Poitiers, avril 1885.)

Plan. 1. L'activité, étant l'essence de l'âme humaine, s'exer même pendant le sommeil.

2. Elle présente alors des caractères particuliers : ainsi,
   a) quoi qu'en ait dit Jouffroy, elle est affaiblie ou paralysée
   b) elle est ordinairement inconsciente ;
   c) elle est aussi spontanée et fatale.
3. L'imagination, n'étant plus contenue par la raison et la volont produit les mille illusions des rêves.
4. Définitions des rêves.
5. Les causes des rêves sont,
   a) les unes physiologiques,
   b) les autres psychologiques.
6. Il y a
   a) les rêves *affectifs ;*
   b) les rêves *intuitifs;*
   c) les rêves *intellectuels ;*
   d) les rêves *en action* ou rêves du somnambulisme.
7. Ces derniers se distinguent des rêves ordinaires,
   a) parce que la faculté de se mouvoir demeure pleine et e tière chez les somnambules ;
   b) parce qu'ils ne gardent aucun souvenir de leurs rêves;
   c) parce que ces rêves sont suivis ;
   d) parce que les somnambules vivent en partie dans le mon extérieur.

Développement. — L'activité est l'essence de l'âme hu maine, qu'Aristote a définie « une entéléchie, » c'est-à-dire u principe d'action, et Leibniz « une force qui a conscience d'ell même, *vis sui conscia* ». « L'âme, dit Descartes, étant ur chose pensante, pense toujours; » or, comme par la pensé Descartes entend l'ensemble des phénomènes psychologique c'est comme s'il disait : « L'âme, étant une chose agissant agit toujours. » La cessation de l'activité pour elle, ce serait cessation de la vie, ce serait la mort. L'âme agit donc mêm pendant le sommeil et il n'y a jamais suspension complète, ab lition totale de l'activité psychique.

(1) Voir Lemoine, *l'Ame et le corps ;* — Maudsley, *Physiologie de l'e prit; Pathologie de l'esprit ;* — Bastien, *le Cerveau organe de la pensée*

Mais quels caractères présente cette activité, quand nous sommes endormis? Diffère-t-elle de l'activité s'exerçant à l'état de veille, ou bien lui est-elle en tout point semblable?

S'il fallait en croire Jouffroy, le sommeil ne serait qu'un phénomène du corps auquel le moi ne prendrait aucune part et l'activité psychique s'exercerait pendant le sommeil absolument comme pendant la veille, ainsi que le prouvent la facilité avec laquelle la mère s'éveille au moindre cri de son enfant, quoiqu'elle reste sourde à tout autre bruit, l'indifférence dans laquelle nous laisse un bruit habituel et l'éveil subit provoqué par un bruit inaccoutumé, l'aptitude à se réveiller à volonté, en fixant à l'avance l'heure du réveil, etc. — Tous ces faits s'expliquent suffisamment, dès qu'on admet qu'il n'y a pas pour l'âme de sommeil absolu, ce qui serait équivalent à la mort. Mais si l'activité psychique subsiste pendant le sommeil, elle est plus ou moins affaiblie et paralysée, quoi qu'en ait pu dire Jouffroy dont l'opinion semble unanimement rejetée.

Ainsi d'abord, dans le sommeil, non pas dans l'assoupissement ou le demi-sommeil, mais dans le sommeil véritable, l'activité de l'âme est ordinairement *inconsciente :* la conscience, en effet, est la première faculté qui s'endort en nous, et avec elle disparaissent la raison et la pleine possession de nous-mêmes. Pour quelques rêves dont nous nous souvenons, parce que nous en avons eu une certaine conscience, il y en a une infinité d'autres qui nous échappent complètement. Combien de personnes qui, après avoir pleuré et parlé en dormant, ont été surprises d'en être informées le lendemain par ceux dont leurs cris avaient troublé le repos! On ne peut donc pas affirmer avec Locke qu'on n'a pas rêvé, parce qu'on ne s'en souvient pas au réveil.

L'activité de l'âme, qui est inconsciente pendant le sommeil, est aussi spontanée, *fatale,* parce que, la conscience et la raison s'endormant en nous, la volonté qui en est solidaire s'endort aussi ou plutôt disparaît momentanément. Dugald-Stewart, il est vrai, pense que ce n'est pas la volonté qui est suspendue, mais seulement l'empire qu'elle exerce sur les facultés de l'esprit et sur les organes, puisque dans le sommeil nous voulons et même parfois très énergiquement; mais nos membres et nos organes nous refusent toute obéissance. Il en est de même des facultés et des opérations intellectuelles : si elles s'exercent, et

elles le font quelquefois avec une puissance étonnante, leur exer cice est capricieux et indépendant de la volonté. Voilà pourquo nous ne sommes pas responsables de ce qui nous arrive pen dant le sommeil, ou si nos actes nous sont alors imputables ce n'est qu'autant que nous en avons plus ou moins directe ment posé la cause pendant la veille.

L'imagination, n'étant plus guidée et contenue par la percep tion, la conscience, la raison et la volonté endormies ou d moins paralysées, s'émancipe étrangement et produit les mill illusions, les mille fantômes des *rêves*.

Les *rêves* sont des séries d'associations d'idées plus ou moin incohérentes et fugitives, qui se présentent à nous pendant l sommeil et nous donnent comme l'illusion de la réalité, nou font vivre d'une vie étrange et fantastique. — Il m'a semblé e dormant que j'étais au musée du Louvre et qu'en admirant le chefs-d'œuvre qui y sont rassemblés, je voyais tout à coup m'ap paraître Raphael et le Titien, Rubens et Murillo, Lesueur et l Poussin, qui me parlaient d'art et d'idéal : c'était un rêve.

Les causes des rèves sont tantôt *physiologiques*, tantôt *psycho logiques*. — L'état des organes peut provoquer et provoque sou vent des rêves : « La piqûre d'une puce fit rèver à Descartes qu' était percé d'un coup d'épée. Une personne dont Dugald-Stewar rapporte l'exemple, ayant fait appliquer, dans un état d'indispo sition, une boule d'eau très chaude à ses pieds, rèva qu'elle faisai un voyage au mont Etna. Une autre, ayant un vésicatoire sur l tête, s'endormit et fit un rêve très long, très suivi, et dan lequel elle se voyait prisonnière et sur le point d'être mise mort et scalpée par les sauvages d'Amérique. » (Alfred Maury *le Sommeil et les Rêves*). — Les préoccupations de la veille son la principale source de nos rêves, comme le dit très bien Lu crèce : « Quels que soient les goûts auxquels chacun de nous es attaché, ou quels que soient les objets qui nous ont longtemp arrètés, quelle que soit l'étude qui ait le plus attiré l'attentio de notre esprit, ce sont ces mêmes choses qui la plupart d temps se présentent à nous dans le sommeil.

Et quo quisque fere studio defunctus adhæret,
Aut quibus in rebus multum sumus ante morati,
Atque in ea ratione fuit contenta magis mens,
In somnis eadem plerumque videmur obire.

De là cette loi du rêve formulée par Dugald-Stewart : « La uccession de nos pensées pendant le sommeil suit la même loi l'association que pendant la veille. »

Il y a plusieurs sortes de rêves, et Maine de Biran, dans ses *Vouvelles considérations sur le sommeil,* distingue les rêves *affec-ifs,* comme les cauchemars, où la sensibilité prédomine; les ·èves *intuitifs,* qui sont les plus fréquents et qui ont pour ase les données de la vue; les rêves *intellectuels,* où l'imagi-ation devient presque inventive et a fait, par exemple, que ondillac achevait en songe un chapitre de philosophie, Voltaire ne ode, Tartini sa *Sonate du diable;* enfin, les *rêves du som-ambulisme,* ou rêves en action.

Ces rêves se distinguent des rêves ordinaires, premièrement, arce que la faculté de se mouvoir, généralement suspendue lans le rêve, demeure pleine et entière dans le somnambulisme; econdement, parce que le rêveur ordinaire conserve la plupart lu temps un certain souvenir de ce qui lui est arrivé pendant e sommeil, tandis que le somnambule n'en garde aucune no-ion; troisièmement, parce que, au lieu que les rêves ordinaires ont incohérents, le somnambulisme est un rêve suivi dans le-quel le raisonnement conserve sa part; quatrièmement enfin, arce que le somnambule vit en partie dans le monde exté-ieur et qu'on peut agir sur lui par suggestion et diriger en quelque sorte ses rêves.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 443. Le ommeil et les rêves. (Lyon, novembre 1889.)

444. Comparer les phénomènes psychologiques du rêve, de la rê-erie, de l'hallucination. Qu'y a-t-il de différent entre eux (1)? (Sorbonne, 12 mars 1875.)

445. Analyser les différences entre le rêve et la veille. Distinguer ces leux états. Y a-t-il des états intermédiaires? (Dijon, 1891.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 206.

PSYCHOLOGIE COMPARÉE.

LXXXI.

Exposer la théorie cartésienne des animaux machines et de l'au tomatisme des bêtes. — Discuter cette hypothèse (1).

(Sorbonne. 12 août 1869, 13 août 1870, 29 mars 1884.)

Plan. — 1. Où est exposée par Descartes sa théorie des animau machines et de l'automatisme des bêtes?

2. Descartes n'a-t-il pas été amené à la soutenir,

a) parce qu'il y a, d'après lui, une différence profonde ent l'homme et la bête ;

b) et parce que, d'autre part, il n'admet pas d'intermédiai entre les substances pensantes et les substances étendues?

3. Comment les animaux sont-ils des automates, d'après Descartes

4. La théorie de l'automatisme des bêtes n'a-t-elle pas été admira blement exposée par La Fontaine?

5. Cette théorie n'avait-elle pas, aux yeux de Descartes, l'avantage d sauvegarder la dignité de l'âme humaine et la croyance à son immo talité?

6. Mais l'automatisme des bêtes ne *favorise-t-il pas le matéria lisme* plutôt qu'il ne le réfute?

7. Ne semble-t-il pas, d'ailleurs, *répugner au sens commun ?*

8. N'est-il pas encore *condamné par la saine philosophie* au no de ce principe que les mêmes causes placées dans les mêmes circons tances produisent les mêmes effets, ce qui n'a pas lieu pour les an maux?

9. L'induction ne nous oblige-t-elle pas à reconnaître chez les an maux :

a) des appétits, des inclinations, des affections ;

b) toutes les facultés et les opérations inférieures de l'intelli gence ;

c) l'activité spontanée et la faculté d'acquérir des habitudes?

10. Ne faut-il pas en conclure qu'il y a dans les animaux une âm sensitive?

11. Cette âme n'est-elle pas profondément distincte de la nôtre?

(1) Voir Joly, *l'Homme et l'Animal;* — Flourens, *l'Instinct et l'Intell gence ;* — Saint-Marc Girardin, *La Fontaine et les fabulistes*, leçon XVIII

Développement. — C'est à la fin de la cinquième partie du *Discours de la méthode*, intitulée : « Ordre des questions de physique, et particulièrement explication du mouvement du cœur et de quelques autres difficultés qui appartiennent à la médecine, puis aussi la différence qui est entre notre âme et celle des bêtes, » que Descartes résume sa célèbre théorie de l'*automatisme* des bêtes et des *animaux machines*.

Il était convaincu qu'il existe une différence profonde entre l'homme et la bête, parce que d'abord il n'y a point d'hommes, si hébétés et si stupides, qui ne soient capables d'exprimer leurs pensées par la parole, au lieu qu'aucun animal, si parfait qu'on le suppose, ne peut en faire autant; parce qu'ensuite, si certains animaux témoignent plus d'industrie que nous dans quelques unes de leurs actions, ils n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres, ce qui prouve que non seulement ils ont moins d'esprit que nous, mais qu'ils n'en ont point du tout.

D'un autre côté, Descartes n'admettait pas de substances intermédiaires entre les substances pensantes ou les esprits et les substances étendues ou les corps.

Les animaux, n'étant pas raisonnables et pensants, ne pouvaient être que des *automates*, des *machines :* « Ce qui, dit Descartes, ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers *automates* ou *machines mouvantes* l'industrie des hommes peut faire sans y employer que fort peu de pièces à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de l'animal, considèreront ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes. » Ainsi donc, d'après Descartes, il n'y a dans les animaux aucun principe de vie distinct du corps, il n'y a que de la matière obéissant aux lois de la mécanique : « C'est la nature, dit-il, qui agit en eux selon la disposition de leurs organes, ainsi qu'on voit qu'une horloge qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence. »

Cette théorie fut acceptée, comme toute la métaphysique de Descartes, par ses disciples les plus fervents et La Fontaine

l'expose avec une admirable précision dans sa fable : *Les deu Rats, le Renard et l'Œuf :*

..... Ils disent donc (les Cartésiens)
Que la bête est une machine,
Qu'en elle tout se fait sans choix et par ressorts :
Nul sentiment, point d'âme ; en elle tout est corps.
Telle est la montre qui chemine
A pas toujours égaux, aveugle et sans dessein.
Ouvrez-la, lisez dans son sein :
Mainte roue y tient lieu de tout l'esprit du monde :
La première y meut la seconde ;
Une troisième suit ; elle sonne à la fin.
Au dire de ces gens, la bête est toute telle :
L'objet la frappe en un endroit ;
Ce lieu frappé s'en va tout droit,
Selon nous, aux voisins en porter la nouvelle ;
Le sens de proche en proche aussitôt la reçoit.
L'impression se fait ; mais comment se fait-elle ?
Selon eux, par nécessité,
Sans passion, sans volonté.
L'animal se sent agité
De mouvements que le vulgaire appelle
Tristesse, joie, amour, plaisir, douleur cruelle,
Ou quelque autre de ces états.
Mais ce n'est point cela : ne vous y trompez pas.
Qu'est-ce donc ? une montre. Et nous ? C'est autre chose !

Cette hypothèse, si célèbre au dix-septième siècle, où le hommes du monde et les écrivains les plus illustres la discu taient comme les philosophes, avait, aux yeux de Descartes et d ses partisans, l'avantage de sauvegarder la grandeur et la di gnité de l'âme humaine, comme aussi la croyance à son im mortalité. « Après l'erreur de ceux qui nient Dieu, dit l'auteu du *Discours de la méthode*, il n'y en a point qui éloigne plutô les esprits faibles du droit chemin de la vertu que d'imagine que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre et que par conséquent, nous n'avons rien à craindre et à espérer aprè cette vie, non plus que les mouches et les fourmis : au lie que, lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beau coup mieux les raisons qui prouvent que la nôtre est entière ment indépendante du corps, et par conséquent qu'elle n'es point sujette à mourir avec lui. »

Descartes, en parlant ainsi, n'a pas pris garde que son hypo thèse *favorise le matérialisme,* au lieu de lui être contraire car, si l'on admet que de simples machines peuvent faire c

ue font les animaux, on n'est pas loin d'admettre que des mahines un peu plus parfaites, comme nos corps, peuvent faire e que nous faisons et qu'il n'est pas besoin de recourir à une me, à un principe spirituel, pour rendre compte de la vie inellectuelle et morale. Pourquoi cette vie n'émanerait-elle pas e la matière et des organes, comme la vie physiologique et nimale?

Indépendamment des dangers qu'il présente, l'*automatisme* des ètes semble *répugner au sens commun*. Bossuet disait déjà au ix-septième siècle, dans son *Traité de la connaissance de Dieu et e soi-meme* : « Cette opinion entre peu jusqu'ici dans l'esprit des ommes. » Depuis lors, elle a été complètement abandonnée, urtout après les réfutations qu'en ont données Cuvier et Flouens dans son livre sur l'*Instinct et l'Intelligence des animaux*. ucun homme sensé n'admettra qu'un chien qui se plaint sous s coups n'en souffre pas plus qu'une cloche qui résonne quand n la frappe.

C'est une *double loi en mécanique* qu'il y a toujours quelque apport entre la cause et l'effet, et que la même cause dans les èmes circonstances produit toujours les mêmes effets. Si les nimaux n'étaient que des machines, ils obéiraient fatalement cette double loi : or, en est-il ainsi? — Un berger dit un mot t déjà son chien est parti comme un trait pour réunir au oupeau la brebis qui s'était éloignée. Y a-t-il proportion entre ébranlement de l'air produit par la voix du berger et les onds rapides du chien vers une brebis déterminée? — Et puis, u'un étranger profère les mêmes mots, avec le même timbre e voix : l'animal restera immobile. D'où vient cette différence e résultat avec la même impulsion donnée aux organes? Eviemment, l'animal n'est pas un pur automate.

L'induction la plus élémentaire nous oblige à conclure que s animaux jouissent et souffrent comme nous, qu'ils ont les èmes appétits naturels que nous, appétits qui se rapportent à conservation de l'individu et appétits qui ont trait à la conervation de l'espèce; qu'enfin ils éprouvent des inclinations our leurs semblables et pour l'homme, inclinations qui deiennent parfois des affections, des passions véritables. Or, omme le dit si bien Mme de Sévigné, qui était pourtant comme a fille, une cartésienne fervente, « des machines qui aiment,

qui ont une élection pour quelqu'un, des machines qui son jalouses, des machines qui craignent : allez, allez; vous vou moquez de nous; jamais Descartes n'a prétendu nous le fair croire. »

C'est encore un fait évident que les animaux voient, enten dent, flairent, goûtent, touchent comme nous les choses sens bles. — Ils ont aussi conscience d'eux-mêmes, de leurs sensa tions, de leurs appétits, de leurs affections, de leurs connais sances sensibles. — « Ils ont la mémoire, dit Flourens, même une mémoire plus exacte, plus fidèle peut-être que l nôtre. » Frédéric Cuvier parle d'une louve qui, après trois an d'absence, eut un accès de joie et presque de délire en revoyan son maître. — Les animaux se représentent aussi vivement pa l'imagination les objets qui ont frappé leurs sens, et Lucrè constate un fait authentique, lorsqu'il décrit en ces termes l rêves des chiens :

> Venantumque canes, in molli sæpe quiete,
> Jactant crura tamen subito, vocesque repente
> Mittunt et crebro reducunt naribus auras,
> Ut vestigia si teneant inventa ferarum,
> Expergefactique sequuntur inania sæpe
> Cervorum simulacra, fugæ quasi dedita cernant,
> Donec discussis redeant erroribus ad se.
>
> (*De rerum natura* : liv. I

— Les animaux sont aussi capables d'attention, — et s'ils réfléchissent pas, au vrai sens du mot, il faut reconnaître eux de véritables associations d'idées. « Le chien qui, tena une proie dans sa gueule, dit Flourens, résiste au plaisir de dévorer, le fait non seulement parce qu'il se souvient du ch timent reçu, mais parce qu'il prévoit qu'une nouvelle fau serait suivie d'un nouveau châtiment ». — On voit même chez l animaux comme une ombre de raisonnement, et La Fontain après avoir raconté les ruses de la perdrix pour sauver ses petit celles du vieux cerf pour dépister les chiens et le procédé i génieux auquel ont recours deux rats pour emporter un œ que maître renard voudrait leur ravir, La Fontaine a raison s'écrier :

> Qu'on m'aille soutenir après un tel récit
> Que les bêtes n'ont point d'esprit :
> Pour moi, si j'en étais le maître,
> Je leur en donnerais aussi bien qu'aux enfants,

. . . .
Non point une raison selon notre manière,
Mais beaucoup plus aussi qu'un aveugle ressort.

Les animaux n'ont pas seulement les facultés inférieures de ntelligence; ils possèdent encore l'activité, la spontanéité, la culté d'acquérir des habitudes : ainsi, on les dompte, on les esse, on les élève; ils s'instruisent, ils se perfectionnent, mais ujours dans le cercle infranchissable pour eux des choses ysiques.

Or, pour rendre compte de toutes ces opérations psychologiues, il faut reconnaître dans l'animal un principe de vie simple, divisible, immatériel, *vis sui motrix*, une âme sensitive, en un ot, comme le disaient Aristote, les Scolastiques et Bossuet.

Cette âme est profondément distincte de la nôtre, parce qu'elle est ni raisonnable, ni libre, ni immortelle. Ainsi se trouve uvegardée la dignité de notre nature, dont les Cartésiens aient les défenseurs jaloux, comme aussi les droits de la saine ilosophie et du bon sens, qui dit avec le poète, s'adressant chien de son héros :

Quand l'âme en toi se lève avec tant d'évidence,
Et que l'amour encor passe l'intelligence,
Non, tu n'es pas du cœur la vaine illusion,
Du sentiment humain une dérision,
Un corps organisé qu'anime une caresse,
Automate trompeur de vie et de tendresse ! (*Lamartine.*)

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 446. De ne des bêtes. (Grenoble, 1891.)

47. De l'âme des bêtes. Quelles sont les diverses opinions sur cette estion? (1) (Sorbonne, 4 août 1871.)

48. De l'âme des bêtes : théories diverses sur cette question. (Sorbonne, 13 mars 1889.)

49. Parallèle entre l'homme et la bête. (Faculté de Douai, juillet 1885.)

50. Notions sommaires de psychologie comparée. L'homme et l'a-nal. (Faculté de Clermont-Ferrand, 2 novembre 1887.)

) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 210.

LXXXII.

Développer cette parole de Bossuet : « Les animaux n'inventei rien. La première cause des inventions et de la variété de la v humaine est la réflexion ; la seconde est la liberté » (1).

(Sorbonne. 22 juillet 1886.)

Plan. — 1. Cette parole de Bossuet se trouve dans le Ve chapit du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, après réfutation des « deux arguments qu'on fait en faveur du raisonneme des animaux. »

2. Il est vrai que les animaux n'*inventent rien*, comme l'ont con taté Pascal, Bossuet et la plupart des naturalistes contemporains, C vier, Flourens entre autres.

3. L'invariabilité de l'instinct chez les animaux vient de ce qu' sont privés de réflexion et de liberté.

4. La *réflexion*, en effet, est la cause des inventions et de la varie de la vie humaine, en nous faisant chercher et trouver ce qui no est utile au point de vue physique et intellectuel.

5. La *liberté* contribue surtout à la variété de la vie humaine, appliquant à ce qui lui plaît les résultats de la réflexion.

6. L'homme, doué de réflexion et de liberté, fait des progrès con nuels, tandis que l'instinct de l'animal demeure invariable, comme disait Dumas répondant à M. Taine, à l'Académie française. (*La Fo taine.*)

Développement. — C'est dans le cinquième chapitre *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, intitu *De la différence entre l'homme et la bête*, — qu'après avoir r futé les deux arguments des philosophes qui, comme Plutarqu Celse, Montaigne, soutiennent que les animaux ont une âı raisonnable ; après avoir montré que de ce qu'ils font tou choses convenablement, aussi bien que l'homme, il ne s'ens pas qu'ils connaissent la convenance et raisonnent comı l'homme, et que de ce qu'ils agissent à l'extérieur comme no on ne peut pas conclure qu'ils agissent par le même princ intérieur et qu'ils ont du raisonnement ; après avoir établi q les animaux n'apprennent rien ni les uns des autres, ni hommes qui les dressent ; après avoir constaté « l'extrême dif-

(1) Voir Flourens, *De l'instinct et de l'intelligence des animaux ; D raison.* — Joly, *l'Homme et l'Animal*, etc.

rence de l'homme et de la bête, » — Bossuet affirme d'abord que « les animaux n'inventent rien », et puis parle « de la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion, et de la seconde cause de ces inventions et de cette variété, la liberté. »

L'expérience est là pour nous dire qu'aucun animal n'invente et que le don d'inventer, auquel est dû le progrès, n'appartient qu'à l'homme seul, en ce monde. — Pascal l'a constaté dans un passage célèbre de son opuscule *De l'autorité en matière de philosophie*, où il nous dit que la principale différence entre la raison de l'homme et l'instinct des animaux « consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal. Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte... La nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. » — C'est dans la même pensée que Bossuet nous dit : « Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde, et qui considèrera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'art et tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par là combien il y a de grossièreté d'un côté, et combien de génie de l'autre. Ne doit-on pas être étonné que ces animaux, à qui on veut attribuer tant de ruses, n'aient encore rien inventé ; pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s'entendre contre les hommes, qui les font tomber dans tant de pièges ? S'ils pensent, s'ils raisonnent, s'ils réfléchissent, comment ne sont-ils pas encore convenus entre eux du moindre signe?... Y a-t-il un homme si stupide qui n'invente du moins quelque signe pour se faire entendre? Y a-t-il une bête si rusée qui ait jamais rien trouvé? » — Cuvier, Flourens, et les grands naturalistes contemporains, en dépit de toutes les affirmations contraires des

transformistes et des évolutionnistes, qui allèguent surtout l'exem-ple de la fauvette *sutoria*, cousant son nid avec des bouts de fi qu'elle va voler, ce qu'elle ne pouvait faire avant l'invention d fil, ne parlent pas autrement que Pascal et que Bossuet :« L'ani-mal ne fait jamais de progrès comme espèce, dit M. Flourens dan son livre *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*. La géné-ration d'aujourd'hui n'est point supérieure à celle qui l'a pré-cédée, et la génération qui doit suivre ne dépassera point l'ac-tuelle. »

Mais d'où vient cette immobilité, cette invariabilité de l'ins-tinct chez les animaux, qui demeurent stationnaires, tandis qu l'homme a progressé et progresse encore incessamment? Ell vient, d'après Bossuet et tous les philosophes, de ce que les ani-maux n'ont ni la *réflexion* ni la *liberté*, qui sont les deux causes les deux principes des inventions et de la variété de la vie hu-maine.

La *réflexion*, telle que l'entend Bossuet, c'est l'entendement c'est la raison, c'est la faculté de comprendre et de penser a vrai sens de ces mots, la faculté de concevoir les rapports et le principes généraux, de saisir le pourquoi et le comment de choses. « Réfléchir, c'est recevoir au-dessus des mouvement corporels, au-dessus même des sensations, une lumière, qui nou rend capables de chercher la vérité jusque dans sa source. Nous réfléchissons, c'est-à-dire que nous connaissons la vérit et que d'une vérité nous allons à l'autre; dès que dans ce che-min nous avons fait un premier pas, nos progrès n'ont plus d bornes. Car le propre des réflexions, c'est de s'élever les une sur les autres, de sorte qu'on réfléchit sur ses réflexions jus-qu'à l'infini. Une réflexion en attire une autre et c'est ainsi qu d'observations en observations, les inventions humaines se son perfectionnées. L'esprit de l'homme, attentif à ce qu'il saisit, a compris ce qui lui était utile et ce qui lui était nuisible, ce qu était propre et ce qui était impropre à ses desseins. Par la forc qu'il a de réfléchir, il a assemblé ses idées, il les a disjointes; il a cherché des matières propres à l'exécution. « Il a vu qu'en fondan le bas il pouvait élever le haut : il a bâti, il a occupé de grand espaces dans l'air et a étendu sa demeure naturelle. En étudiant la nature, il a trouvé les moyens de lui donner de nouvelles forme Il s'est fait des instruments, il s'est fait des armes; il a élev

les eaux qu'il ne pouvait pas aller puiser dans le fond où elles étaient : il a changé toute la face de la terre; il en a creusé, il en a fouillé les entrailles, et il y a trouvé de nouveaux secours; ce qu'il n'a pas pu atteindre, de si loin qu'il a pu l'apercevoir, il l'a tourné à son usage. Ainsi les astres le dirigent dans ses navigations et ses voyages; ils lui marquent les saisons et les heures. Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini, et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions. » Si Bossuet parlait ainsi au XVII[e] siècle, que dirait-il aujourd'hui en présence des magnifiques découvertes de la science, dont nous sommes les témoins? N'aurait-il pas plus que de son temps le droit de proclamer la réflexion « la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine? » — « L'homme seul fait des progrès comme espèce, dit Flourens, parce que seul il a la réflexion, cette faculté suprême qui se définit : l'action de l'esprit sur l'esprit. Cette action produit la méthode, et par la méthode, l'esprit de tous les hommes devient un seul esprit qui se continue de génération en génération et ne finit point. Une génération commence une découverte et c'en est une autre qui la finit... » On reconnaît là la grande idée de Pascal, nous parlant du progrès continuel de l'humanité et nous représentant « toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. » « Instinct et raison, marque de deux natures, » dit-il ailleurs.

« Mais du principe de réflexion qui agit en nous, dit Bossuet, naît une seconde chose : c'est la *liberté*, nouveau principe d'invention et de variété parmi les hommes. Car l'âme, élevée par la réflexion au-dessus du corps et au-dessus des objets, n'est point entraînée par leurs impressions et demeure libre et maîtresse des objets et d'elle-même. » Grâce à ce merveilleux pouvoir, elle s'attache à ce qui lui plaît, prend ce qu'elle veut, choisit ce qui lui va et s'en sert pour la fin et le but qu'elle se propose. De là mille changements dans l'homme et autour de l'homme, mille inventions et découvertes nouvelles, mille usages et coutumes établis, qui feront place à d'autres et ainsi de suite à l'infini. « La liberté va si loin que l'âme, s'y abandonnant,

sort quelquefois des limites que la raison lui prescrit; et ains parmi les mouvements qui diversifient en tant de manière l vie humaine, il faut compter les égarements et les fautes. De l sont nées mille inventions, les lois, les instructions, les récon penses, les châtiments et les autres moyens qu'on a invent pour contenir ou pour redresser la liberté égarée. Les animau ne s'égarent pas en cette sorte. »

« Ainsi donc, conclurons-nous avec Bossuet, la nature humai a une étendue en bien et en mal qu'on ne trouve point da la nature animale. » Les animaux, dépourvus de *réflexion* et d *liberté*, sont incapables de toute invention, de tout progrè l'homme, qui est intelligent et libre, voit s'élargir sans ces le cercle de ces découvertes qui font de lui le roi de la créatio Comme le disait naguère un savant illustre, M. Dumas, en r cevant M. Taine à l'Académie française : « Il y a quelqu milliers d'années, arrêté sur les bords de la mer, armé de s seule pensée, l'homme contemplait avec une curieuse auda cette immensité qui l'attirait, ce globe ardent de feu sorta des flots le matin pour s'y replonger le soir, après avoir décr sa courbe dans les cieux; cependant, le ver à soie dans son coc et l'abeille dans sa ruche procédaient déjà machinalement leurs travaux. Aujourd'hui, vainqueur de l'Océan, l'homme e se jouant fait le tour de la terre en quelques semaines et cours du soleil dévoilé obéit aux calculs de l'astronomie, tand que le ver à soie construit encore son étroite prison en bala çant sa tête d'un mouvement automatique et que l'abeille f çonne de la même cire la même cellule en la même forme gé métrique, dont notre raison conçoit la loi et dont son instin ignorera toujours le secret ». Pourquoi cela? C'est que, comm l'a très bien dit La Fontaine dans une fable célèbre :

Sur tous les animaux enfants du Créateur
J'ai le don de penser et je sais que je pense.
Or, vous savez, Iris, de certaine science,
Que quand la bête penserait
La bête ne *réfléchirait*
Sur l'objet ni sur sa pensée.

Sujets donnés aux examens de baccalauréat. — 45 Caractères distinctifs de l'homme et de l'animal.

(Grenoble, 1884.)

452. — Comparer la raison humaine et l'âme des bêtes.
(Lyon, 1886.)

453. — Quelle différence établissez-vous entre l'homme et l'animal?
(Clermont, 1889.)

454. — Différences psychologiques de l'homme et de l'animal.
(Sorbonne, 1888.)

455. — Des industries des animaux. — Ce qu'elles ont d'analogue à l'industrie de l'homme; ce qu'elles ont de différent.
(Sorbonne, 1883.)

456. — Y a-t-il entre les facultés de l'homme et de l'animal assez d'analogies pour permettre à l'observateur de fonder la psychologie comparée? Quelles sont ces analogies? Quelles sont les différences essentielles et irréductibles?
(Sorbonne, 1879. Clermont, novembre 1889.)

457. Quel est l'objet de la psychologie comparée? Quels en sont les principaux résultats?
(Lille, 1891.)

FIN DE LA PSYCHOLOGIE.

LOGIQUE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

LXXXIII.

Montrer que, pour penser et raisonner juste, il ne suffit pas d'av appris les règles de la logique, mais qu'il importe néanmo de les connaître.

(Sorbonne, 24 novembre 1886.)

Plan. — 1. L'utilité des règles de la *logique* a été exagérée par Scolastiques et méconnue au XVIe et au XVIIe siècle.

2. Pour penser et raisonner juste, il *ne suffit pas d'avoir app* les règles de la *logique*,
   a) parce qu'autre chose est la théorie et autre chose la pratiqu
   b) parce que l'histoire nous dit qu'on a pensé et raisonné ju avant Aristote, qu'on a ni mieux pensé ni mieux raisonné ap lui, et que le moyen âge, qui faisait si grand cas de la *logiq* n'a excellé que dans la théologie ;
   c) parce qu'enfin les règles de la *logique* ne sauraient supplée la rectitude du jugement, qui fait bien penser et bien raisonn
3. Il *importe néanmoins de connaître ces règles*,
   a) parce qu'elles sont pour l'esprit ce que la culture est pour sol, et rendent les plus grands services au point de vue des idé du jugement, du raisonnement, du langage et du génie l même ;
   b) parce qu'elles ont été très utiles aux sciences et aux lang modernes.
4. Il faut donc étudier les règles de la *logique*, c'est-à-dire travail à bien penser. (Pascal.)

Développement. — L'utilité des règles de la logique a tantôt exaltée outre mesure, tantôt contestée et méconnue ab lument. — Ainsi, les Scolastiques, au moyen âge, voyaient da ces règles la clef d'or de toutes les sciences et prétendaient qu' certain art d'infaillibilité était attaché à leur connaissance qu'il suffisait de les avoir apprises pour penser et raison juste. — Au XVIe et au XVIIe siècle, une réaction se fit con l'engouement dont la logique était l'objet, et, comme toutes

(1) Voir dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* l'article M. Barthélemy Saint-Hilaire sur la *logique*.

réactions, elle fut violente et exagérée. Rabelais, Pierre la Ramée, Montaigne, Bacon et ses contemporains accusèrent la logique le toutes les erreurs qui régnaient alors dans la science, et Des-cartes dit, dans la seconde partie de son *Discours de la méthode*, que « pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres nstructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on ait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de elles qu'on ignore, qu'à les apprendre. »

Ce sont là des exagérations manifestes; apologistes et criti-ques de la logique ont également tort, et les règles de cette cience ne méritent

Ni cet excès d'honneur, ni cette indignité.

Pour penser et raisonner juste, il ne *suffit pas d'avoir appris es règles* du raisonnement et de la pensée. En effet, autre chose st la théorie, autre chose est la pratique; la logique ne nous pprend pas tant à bien raisonner qu'à comprendre comment n raisonne bien; en expliquant les lois de l'esprit humain, elle 'édicte pas plus des règles d'infaillibilité que la science qui ex-lique la circulation du sang ne donne des moyens infaillibles our assurer la régularité de cette fonction. De même qu'on peut tre un parfait honnête homme sans connaître la science mo-ale et un malhonnête homme, un criminel, un scélérat, tout en onnaissant à la lettre tous les préceptes et tous les principes de ette science, de même on peut penser et raisonner juste sans gique, penser et raisonner fort mal avec toutes les ressources e cette science, et il n'est pas rare de voir les études spéciales ausser la raison des individus.

Les règles de la logique, tracées par Aristote, n'ont paru dans monde que quatre siècles avant l'ère chrétienne : or, il y vait cinq à six siècles que l'esprit grec ou plutôt l'esprit humain ensait et raisonnait juste, puisqu'il avait produit des chefs-'œuvre en tout genre, depuis les poèmes d'Homère jusqu'aux uvres d'Hippocrate et de Platon. — On ne voit pas qu'après la éation de la logique, c'est-à-dire après Aristote et son *Organon*, esprit grec ait mieux pensé et mieux raisonné. Loin de là : sa écadence, provoquée par une foule de causes, commence à u près vers cette époque et elle se continue de siècle en siècle, algré les travaux considérables dont la logique est dès lors le

perpétuel objet. — Le moyen âge, qui faisait si grand cas des gles de cette science, n'a excellé que dans la théologie, et c'est l'époque où sont tombées en discrédit les règles et les théor de la logique scolastique que datent les progrès des scien physiques et naturelles.

C'est que la *logique et la science de ses règles ne saurai suppléer à la rectitude du jugement,* qui fait bien penser et b raisonner; c'est que tous les préceptes et toutes les théor seraient parfaitement inutiles, s'ils s'adressaient à un esprit dicalement faux; c'est que, en dehors et au-dessus de la logi scientifique il y a la logique naturelle, comme en dehors et dessus de la rhétorique il y a l'éloquence, comme en dehors au-dessus de la poétique il y a la poésie et l'inspiration. Ai que le dit Montaigne : « La logique n'est point pour donner j à l'âme qui n'en a point, ni pour faire voir un aveugle.

« Son métier est, non de lui fournir la vue, mais de la dresser, de lui régler ses allures, pourvu qu'elle ait de soi pieds et les jambes droites et capables. » C'est pour cela qu'il *porte de connaître les règles de la logique.* — Cette science, effet, est pour l'esprit ce que la culture est pour le sol : abando à lui-même, le sol le meilleur ne produit presque rien; cultivé s gneusement, il donne des fruits parfois merveilleux. Ainsi est-il de l'esprit : la science des lois du raisonnement et d pensée double en quelque sorte sa fécondité naturelle. — rend les idées claires et lumineuses; elle fait acquérir au ju ment de la solidité et de la justesse, au raisonnement de la gueur et de la puissance, au langage de l'exactitude et de précision. — Le génie lui-même puise dans la logique une fo nouvelle : « *Ingenii vis præceptis alitur et crescit,* » dit Sénè dans ses *Lettres à Lucilius*, et les auteurs de Port-Royal eu raison d'appeler la logique *l'art de penser.*

Ce n'est pas trop s'avancer que de reconnaître avec M. Bart lemy Saint-Hilaire que la discipline, à laquelle la logique sou si longtemps les intelligences au moyen âge, a porté les p heureux fruits, et que la *science moderne,* si elle veut être ju doit lui rapporter en grande partie les qualités dont elle si fière. Sans les études logiques, elle n'aurait ni cette exa tude, ni cette précision méthodique qui font sa gloire. Sans études logiques, les *langues* modernes n'eussent jamais att

ce haut degré de clarté, qui est un de leurs principaux mérites.

La logique et ses règles rendent donc les plus grands services à l'esprit : il ne peut que gagner beaucoup à les apprendre et à les connaître pour penser et raisonner juste. « Toute notre dignité, dit Pascal, consiste en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 458. Objet et division de la logique. Ses rapports avec la psychologie et les autres parties de la philosophie (1). (Sorbonne, 1879.)

459. Objet et parties de la logique. (Sorbonne, 1881.)

460. Quel est l'objet de la logique? Est-elle une science purement spéculative ou une science pratique? (Nancy, mars 1890.)

461. Qu'est-ce que la logique? (Montpellier, avril 1892.)

462. Objet de la logique : ses rapports avec la psychologie et la métaphysique. (Lyon, novembre 1889.)

463. Rapports de la psychologie et de la logique. (Sorbonne, 1882.)

464. Quelle est l'utilité de la logique? (Faculté de Clermont, 5 août 1882.)

465. Des rapports de la logique avec la grammaire. (Montpellier, 1888.)

466. Expliquer par des exemples cette maxime de Descartes : « *Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon; le principal est de l'appliquer* bien (2). » (Sorbonne, 12 novembre 1887.)

PREMIÈRE PARTIE DE LA LOGIQUE.

DE LA CERTITUDE.

LXXXIV.

Expliquer ces paroles de Pascal : « Nier, croire et douter bien sont à l'homme ce que le courir est au cheval. »
(Sorbonne, 20 novembre 1886.)

Plan. — 1. Ces paroles se trouvent dans les *Pensées*, art. XXV.

2. On peut les rapprocher de cette autre pensée, art. XII : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, et se soumettre où il faut. »

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 215.
(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 254.

3. Pascal en parlant ainsi semble s'être inspiré de Descartes (*Discou de la méthode :* 4e partie).
4. La pensée et ses fonctions principales, « nier, croire et dout bien », sont le tout de l'homme, comme le courir est le tout cheval.
5. Pascal est d'accord avec le commun des philosophes, qui font jugement l'acte essentiel de l'intelligence.
6. Il réfute à l'avance ceux qui l'ont accusé de scepticisme, et proteste soit contre les incrédules, soit contre les dogmatiques ex gérés.

Développement. — C'est dans les *Pensées* inconnues ava M. Cousin et M. Faugère et publiées depuis 1843 que se tro vent, article XXV, 49, les paroles suivantes de Pascal : « Vo avez beau faire ; si faut-il ou croire, ou nier, ou douter. N'auron nous donc pas de règle? Nous jugeons des animaux qu'ils fo bien ce qu'ils font : n'y aura-t-il point une règle pour juger d hommes? Nier, croire et douter bien sont à l'homme ce que courir est au cheval. »

Quelle place devaient occuper ces paroles dans l'*Apologie d la religion chrétienne* conçue par Pascal? C'est ce qu'il est impo sible de déterminer, et pourtant le contexte et la place de c passage en éclaireraient singulièrement le sens. Tout ce qu'o peut faire, c'est de le rapprocher de cette pensée de l'article XIII « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, et se sou mettre où il faut. Qui ne fait pas ainsi n'entend pas la force d la raison. »

Pascal, en parlant ainsi, semble s'inspirer de la doctrine d Descartes. « Je connus de là, lisons-nous dans la quatrième par tie du *Discours de la méthode*, que j'étais une substance dont tout l'essence ou la nature n'est que de penser. » « L'homme, dit son tour Pascal, l'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de l nature, mais c'est un roseau pensant. » Et encore : « Je puis bie concevoir un homme sans mains, pieds, tête, mais non san pensée. »

La pensée est donc essentielle à l'homme, d'après Pascal, comm d'après Descartes. Non seulement elle l'élève au-dessus de l'ani mal, mais encore elle fait sa grandeur et sa gloire : « Tout notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il fau nous relever, non de l'espace et de la durée, que nous ne sau- rions remplir. » Or, les fonctions de la pensée, de la raison et du

gement sont « nier, croire et douter bien : » *nier,* c'est-à-dire
jeter l'erreur, les faussetés, les absurdités, tout ce qui répugne
i sens commun; *croire,* c'est-à-dire donner son assentiment et
n adhésion aux choses qui se révèlent à nous « avec l'autorité
; l'évidence ou l'évidence de l'autorité »; *douter bien,* enfin,
est-à-dire suspendre à propos son jugement, quand la vérité
: se présente pas à l'esprit avec une irrésistible évidence.
ı bien, l'accomplissement régulier de ces opérations intel-
ctuelles, de ces fonctions de la pensée, est, au dire de Pascal,
nseur profond et éminent, « ce que le courir est au cheval. »
même qu'un cheval qui court bien est estimable et précieux,
même l'homme qui sait nier, croire et douter bien, est in-
iment estimable. L'art de penser est le tout de l'homme, comme
rt de courir est le tout du cheval. « Travaillons donc à bien
nser, dit Pascal lui-même : voilà le principe de la morale. »
En faisant consister la dignité de l'homme à « nier, croire et
uter bien, » il est d'accord avec la plupart des philosophes,
pensent que le jugement est l'acte essentiel de l'intelligence,
font dépendre la faiblesse ou la force de notre esprit de la
dité ou de la fausseté du jugement, de la valeur et de la por-
de ses négations, de ses croyances et ses doutes, et qui di-
ent volontiers avec Bossuet : « La vraie perfection de l'enten-
ment est de bien juger, » ou avec Vauvenargues : « Celui qui
n grand sens sait beaucoup, » ou avec La Fontaine :

Il avait du bon sens : le reste vient ensuite;

enfin avec La Rochefoucauld : « On est quelquefois un sot
: de l'esprit; mais on ne l'est jamais avec du jugement. »
n disant que « nier, croire et douter bien sont à l'homme ce
le courir est au cheval, » Pascal semble aussi réfuter à
ance ceux qui, comme Victor Cousin, l'ont accusé de scepti-
ne et prennent au pied de la lettre des paroles comme celles-ci :
pyrrhonisme est le vrai. » « Nul n'a d'assurance, hors de la
s'il veille ou s'il dort. » — Pour un sceptique, en effet, l'état
ırel de l'esprit humain, c'est le doute universel, absolu, « une
: et entière surséance et suspension du jugement, » comme
Montaigne : or, d'après Pascal, il faut douter, mais douter
, douter à propos, et non pas « douter pour douter, comme
les sceptiques. » — Pascal proteste encore contre les incrédu-

21

les, « les libertins, » comme on les appelait au dix-septième siècl : puisque « croire » est pour l'homme aussi essentiel que nier et que douter, que les impies sachent donc se rendre à l'évidence, quand elle brille à leurs yeux, ou à l'autorité du témoignage, quand ce témoignage se présente avec toutes les garanties de véracité exigées par la raison. — Enfin, Pascal s'élève aussi contre le dogmatisme exagéré, qui affirme audacieusement et sans discernement aucun les choses les plus douteuses comme les plus plausibles : nier est souvent une nécessité imposée par le bon sens, par la raison. Comme le dit très bien Pascal en commentant les paroles déjà citées : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, et se soumettre où il faut... Il y en a qui faillent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstration, ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre, ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut douter. » Ainsi, superstitieux, hérétiques et incrédules, sceptiques et dogmatiques sont condamnables, parce qu'ils ne savent pas « nier, croire et douter bien » ; parce qu'ils n'ont pas plus le mérite qui est essentiel à l'homme que le cheval qui ne court pas bien et fait de faux pas n'a le mérite qui lui est propre ; parce qu'enfin ils n'obéissent pas à cette raison qui « nous commande plus impérieusement qu'un maître ; car, en désobéissant à l'un, on est malheureux, et en désobéissant à l'autre, on est un sot. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 467. Distinguer par des analyses et des exemples l'évidence sensible, l'évidence rationnelle et l'évidence morale (1).

(Sorbonne : 20 mars 187

468. En quoi l'évidence géométrique diffère-t-elle de l'évidence morale ? (2). (Sorbonne : 6 novembre 187

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 395.

(2) L'une est propre aux axiomes et aux démonstrations mathématiques, l'autre aux affirmations concernant notre conduite. — L'une s'adresse à la raison pure et au raisonnement déductif; l'autre à la conscience psychologique et à la conscience morale. — L'une dépend de la seule intelligence, l'autre dépend du cœur et de la volonté. — L'une ne détermine que nos jugements théoriques ; l'autre influe sur nos sentiments et notre conduite. — Voilà les principales différences demandées ; il serait facile de les développer et de les expliquer par des exemples de vérités évidentes d'une évidence géométrique et de vérités évidentes d'une évidence morale.

469. Quelle est la valeur de la distinction qu'on établit ordinaire-
ıent entre l'évidence immédiate et l'évidence médiate?

(Sorbonne.)

LXXXV.

éfinir la certitude, la croyance et le doute. Quels sont les facultés et les procédés qui donnent la certitude ?

(Sorbonne, 15 juillet 1880.)

Plan. — 1. Définition de la *certitude;* — son caractère essentiel; exemples de choses certaines.

2. Définition de la *croyance*, d'après Bossuet, — d'après Kant, — après M. Rabier et le commun des philosophes, — d'après ceux qui posent la croyance à la certitude, — et d'après ceux qui voient en elle certitude morale. Exemples.

3. Définition du *doute* et de ce qu'entend Bossuet par *simple* oute et doute *raisonné*. Exemples de doute.

4. Quoi qu'en aient dit les sceptiques, nous croyons invinciblement la certitude, et les *facultés* qui nous la donnent sont :

a) les *sens*, malgré les erreurs et les illusions qu'on a tort de leur imputer;

b) la *conscience* psychologique;

c) la *raison*;

d) la *mémoire,* malgré les erreurs qu'on lui attribue.

5. Les *procédés* auxquels nous devons la certitude sont :

a) le raisonnement *déductif*,

p) le raisonnement *inductif*.

6. Qu'elle soit *discursive* ou *immédiate,* la certitude a toujours oit à notre respect.

Développement. — La *certitude* est l'adhésion ferme et inébranlable de l'esprit à la vérité. — Elle a pour caractère d'être *solue*, c'est-à-dire d'exclure tout doute, toute crainte de se mper. Je suis certain que je pense en ce moment, parce 'il me serait absolument impossible de penser que je ne ıse pas. Je suis certain que deux quantités égales à une isième sont égales entre elles, parce que je ne saurais me urer qu'elles ne le sont pas. Je suis certain qu'après avoir : tous les hommes sont mortels; or, Pierre est un homme, ne faut affirmer qu'il est mortel, parce que le contraire est pensable, inconcevable, impossible et contradictoire. Tel est

l'état de l'esprit qu'on appelle la *certitude*. — « Dans la pratiq
la certitude s'étend beaucoup plus loin ; car la croyance à l'ex
tence de la ville de Rome, ou au lever du soleil demain et
jours suivants, est certainement égale aux certitudes préc
dentes; mais les logiciens cependant ne la mettent pas sur
même rang. » (*Janet*).

La *croyance* a été fort diversement définie. — Bossuet e
tend par *croyance* la certitude fondée sur le témoignage d'a
trui ou la foi. « Lorsqu'on *croit* quelque chose sur le témoign
d'autrui, dit-il dans son *Traité de la connaissance de Dieu*
de soi-même, ou c'est Dieu qu'on en croit, et alors c'est la
divine, ou c'est l'homme, et alors c'est la foi humaine. La
divine n'est sujette à aucune erreur, parce qu'elle s'appuie
le témoignage de Dieu, qui ne peut se tromper ni être trom
La foi humaine en certains cas peut être aussi indubitable
— D'après Kant, la *croyance* est une affirmation suffisante subj
tivement, mais objectivement insuffisante. Elle se distingue
de *l'opinion*, qui a conscience d'être insuffisante tant subje
vement qu'objectivement, soit de la *science*, qui vaut à la
objectivement et subjectivement. — M. Rabier et la plupart
philosophes appellent *croyance* toute adhésion de l'esp
qu'elle soit irréfléchie ou naïve, comme la croyance du v
gaire à l'existence des corps, qu'elle soit réfléchie ou philo
phique, comme celle qui a pleine conscience d'elle-même
pourrait présenter ses titres. Ainsi entendue, la *croyance*
susceptible de degrés : imparfaite, inachevée, elle se nom
opinion; parfaite, absolue, elle est la certitude. — Quelq
philosophes réservent le nom de *croyance* à l'opinion, c'est-à-d
à cette adhésion de l'esprit qui est fondée sur des rais
plus ou moins sérieuses, mais incapables d'engendrer la c
titude; la croyance alors est opposée à la certitude, pa
qu'elle n'est ni absolue, ni invariable comme elle. — Enfin, i
est qui, comme M. Ollé-Laprune (1), entendent par croyanc
certitude morale, c'est-à-dire celle qui repose sur le témoign
de la raison pratique, de la conscience morale ou de nos se
blables : il semble pourtant, comme le dit M. Janet, qu'on n'
siterait pas plus à jouer sa vie sur le fait de l'existence

(1) Voir son beau livre *De la certitude morale.*

tome que sur le théorème du carré de l'hypothénuse, et que es affirmations relatives à la morale ne sont pas d'un autre ordre que les autres.

Quoi qu'il en soit, à la *croyance* et à la *certitude* est opposé e *doute* : il consiste dans la suspension du jugement entre l'afrmation et la négation. — Bossuet distingue deux sortes de oute : le *simple doute*, où l'on doute d'une chose avant de avoir examinée, et le *doute raisonné*, où l'on doute encore plus près l'avoir examinée. Le premier peut s'appeler encore doute *égatif* et le second doute *positif*. — Racine est-il supérieur à orneille, ou Corneille à Racine? Guillaume Tell a-t-il réellement xisté ou n'est-il qu'un héros légendaire? Voilà pour moi des outes, parce qu'entre des raisons qui me semblent équivalens ou a peu près, j'hésite à me prononcer.

D'après Pyrrhon, Montaigne et tous les sceptiques, cette bstention de jugement ou de l'affirmation serait l'état natuel de l'esprit humain ; mais quoi qu'ils en aient dit, ce n'est is « un doux et mol chevet à reposer une tête bien faite, » que gnorance, le doute et l'incuriosité. Faite pour la vérité, notre telligence y croit d'une manière invincible et ses facultés narelles lui donnent la certitude, toutes les fois qu'elles s'exernt dans leur domaine propre et sans violer les lois qui les gissent.

Ainsi d'abord, les *sens* connaissent l'existence, les phénomènes les propriétés des corps et ils sont une source légitime de cerude : car quand l'ouïe perçoit un son, la vue une couleur, le ucher une certaine étendue, nous ne doutons pas, nous ne uvons pas douter de l'existence et de la réalité de ce son, cette couleur, de cette étendue. — On parle bien, il est ai, des erreurs et des illusions des sens; seulement, elles sont putables, non pas aux sens « qui font toujours ce qu'ils doint, » comme le dit Bossuet, mais au jugement et à la raison, qui terprètent mal les données des sens : tantôt, en effet, ils leur mandent des connaissances en dehors de leur portée natulles; tantôt ils ne tiennent pas compte de l'état des organes ; ntôt enfin, ils oublient les lois de la nature, qui président à la oduction des phénomènes sensibles. Rien d'étonnant que nous us trompions dans ces cas; mais ces erreurs ne sauraient nous pêcher de dire que nous devons aux sens la *certitude physique*.

En second lieu, la *conscience psychologique* nous fait connaître le moi, ses phénomènes et ses facultés, et elle est encore une source légitime de certitude. Quand elle nous atteste que nous souffrons, que nous pensons, nous croyons invinciblement que cette souffrance et cette pensée existent et que nous les éprouvons réellement.

Si la conscience nous donne la *certitude morale*, la raison nous donne la *certitude métaphysique*, qui a pour objet les vérités nécessaires, universelles, absolues, v. g. : la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas; il n'y a pas d'effet sans cause; tout mode suppose une substance; le bien est distinct du mal. Ces propositions et autres semblables nous apparaissent parfaitement claires, évidentes et certaines, et personne ne peut, de bonne foi, en contester l'incontestable vérité.

L'intelligence ne connaît pas seulement le présent; elle a encore le pouvoir de conserver, de reproduire et de reconnaître ses connaissances passées : ce pouvoir, c'est la *mémoire*, autre source légitime de certitude. Lorsqu'en effet elle fait revivre, pour ainsi dire, le passé sous nos yeux et qu'elle nous donne des souvenirs nets et précis, nous croyons à la réalité de ces souvenirs comme nous croyons à notre existence à notre pensée. Si, dans bien des cas, nous croyons prendre la mémoire en flagrant délit de mensonge, ce n'est pas elle qui nous trompe, c'est nous qui nous trompons en prenant pour de véritables souvenirs des réminiscenses vagues ou obscures, ou même de pures imaginations de notre esprit.

Les *sens*, la *conscience*, la *raison* et la *mémoire*, voilà les facultés qui, sans être infaillibles, nous donnent la certitude directement et immédiatement. Mais notre intelligence emploie encore certains *procédés*, qui lui permettent d'arriver à la vérité par des intermédiaires plus ou moins nombreux, par des détours plus ou moins longs. Ces procédés sont le raisonnement déductif ou la *déduction* et le raisonnement inductif ou l'*induction*. — La *déduction* consiste à tirer une vérité d'autres vérités qui la renferment plus ou moins explicitement v. g. : Tout ce qui est beau est aimable; or, la vertu est belle; donc elle est aimable. — *L'induction* consiste à s'élever des phénomènes aux lois, à étendre à tous les faits, à tous les êtres, à tous les points de l'espace et de la durée, ce qu'on a observé dans

uelques individus seulement, dans tel temps et dans tel lieu éterminé. Ces deux formes du raisonnement sont des sources ·gitimes de certitude, et quand notre esprit va d'un principe sa conséquence, d'un fait à sa loi, il afirme cette conséquence, ette loi avec une inébranlable assurance, et les théorèmes de ı géométrie, les lois de la physique et de la chimie, nous semlent aussi incontestables que les axiomes et les vérités preıières, que les données des sens et de la conscience.

La certitude produite par le raisonnement inductif et déducf s'appelle certitude *discursive*, par opposition à la certitude *ituitive*, que nous donnent les sens, la conscience, la raison la mémoire. Mais de quelque nom qu'on l'appelle, la certitude toujours un égal droit à notre respect ; car elle repose toujours ır l'évidence, qui entraîne irrésistiblement l'adhésion de l'esrit à la vérité.

Sujets donnés aux examens de baccalauréat. — 470. éfinir la certitude, la croyance et le doute. Dans quelles circonstans et avec le concours de quelles facultés se produisent ces trois ats de l'esprit? (Sorbonne, 25 novembre 1882.)

471. Définir la certitude, la croyance et le doute. Donner des emples. (Sorbonne, 25 novembre 1883.)

472. Qu'entend-on par foi, doute, opinion, science, ignorance, erur, probabilité, certitude? (1) (Sorbonne, 1869.)

473. De la croyance et de la science. Caractères et différences de ces ux états de l'esprit. (Sorbonne, 1876.)

474. La croyance et la science ; délimiter leur domaine en philosophie. (Besançon, novembre 1888.)

LXXXVI.

elle différence y a-t-il entre l'opinion et la science? Citer des exemples.

(Sorbonne, 18 mars 1874.)

Plan. — 1. Qu'est-ce que l'*opinion*, d'après le commun des philoohes, d'après saint Thomas et d'après Kant?

2. Quest-ce que la *science* d'après Kant, le commun des philoses et Bossuet?

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développemenis*, p. 391.

3. Exemples de choses sues de *science* certaine.
4. Exemples d'*opinions* plus ou moins probables.
5. Qu'est-ce que Platon appelle *opinion* et qu'est-ce qu'il appell *science?*
6. D'après ce philosophe, la *science* n'est-elle pas stable, fixe, iné branlable, et l'*opinion* essentiellement mobile et variable? Exemples
7. De plus, la *science* n'est-elle pas toujours vraie, et l'*opinion* tantô vraie et tantôt fausse? Exemples.
8. En troisième lieu, n'est-il pas vrai que la *science* est imperson nelle et l'*opinion* individuelle? Exemples.
9. Enfin, au lieu que la *science* est calme et sereine, l'*opinion* n'est elle pas une source perpétuelle de querelles et de persécutions? Exem ples.

Développement. — L'*opinion* est une croyance fondée sur des raisons plus ou moins plausibles, plus ou moins sérieuses mais incapables de produire la certitude, — ou bien, comme le dit saint Thomas, « l'adhésion de l'esprit à un jugement avec la crainte que le jugement contradictoire ne soit vrai, *assensu mentis uni parti contradictionis cum formidine alterius,* » — ou bien encore, comme le dit Kant, « une affirmation qui a cons cience d'être insuffisante tant subjectivement qu'objectivement. »

La *science,* d'après le même philosophe, « est une affirmation qui vaut à la fois objectivement et subjectivement. » On la dé finit ordinairement la connaissance certaine, produite par la vue claire et la parfaite intelligence de la vérité. « Quand par le rai sonnement, dit Bossuet, on entend clairement quelque chose qu'on en comprend les raisons et qu'on a acquis la faculté de s'en ressouvenir, c'est ce qui s'appelle *science.* » Port-Royal définit de même « la science, ou l'intelligence, ou la raison. »

Ainsi, nous savons de *science* certaine que 2 et 2 font 4, que tout ce qui commence d'exister a une cause, que César a vaincu Pompée, que Rome et Pékin sont des capitales, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, que les volumes des gaz sont en raison inverse des pressions qu'ils supportent, etc.

Ce sont, au contraire, des *opinions* plus ou moins probables que les croyances suivantes : Aristote est le plus grand philo sophe de l'antiquité; Corneille est supérieur à Racine; Racine est supérieur à Corneille; Guillaume Tell a réellement existé, les récits de Tite-Live sont tous véridiques, etc.

Il y a donc des différences entre l'*opinion* et la *science*, et Platon les a fait admirablement ressortir dans le *Théétète* et le 7e livre de la *République*. — Il appelle *opinion*, δόξα, les deux premiers degrés de la connaissance, la *conjecture*, εἰκασία, ou la connaissance des images des objets sensibles, et la *foi*, πίστις, ou la connaissance de choses sensibles en elles-mêmes. — Il désigne sous le nom de *science*, ἐπιστήμη, les deux degrés supérieurs de la connaissance, le *raisonnement*, διανοία, ou la connaissance discursive, et l'*intelligence* pure, νόησις, ou l'intuition des idées, des essences et des vérités éternelles.

D'après l'illustre disciple de Socrate, la *science* est *stable*, *fixe*, *inébranlable*, comme la vérité qui est son objet; l'*opinion*, qui se rapporte, non pas aux choses qui *sont*, mais aux choses qui passent et qui *deviennent*, est *toujours sur le point de s'évanouir*. On peut la comparer aux statues de Dédale, qui, mues par un ressort caché, sont toujours en train de s'échapper, si on n'a la précaution de les enchaîner, ou bien à l'esclave impatient du joug et toujours fuyant, si on ne le retient dans des liens solides. — L'expérience est là pour nous attester cette mobilité, cette variabilité de l'opinion, comme aussi l'immutabilité de la science. La science du raisonnement et de la démonstration n'a pas varié depuis deux mille ans et elle est demeurée telle qu'Aristote l'avait constituée dans l'*Organon*, tandis que les opinions qu'il avait émises sur une foule de questions de physique ou d'histoire naturelle se sont vues tour à tour exaltées outre mesure et condamnées impitoyablement. Même pour chacun de nous, une opinion est tantôt très probable, tantôt moins probable, tantôt enfin condamnable, suivant que les raisons pour ou contre cette croyance nous paraissent plus ou moins plausibles.

Une autre différenee entre l'*opinion* et la *science*, c'est que la *science est toujours vraie*, au lieu que l'*opinion est tantôt vraie et tantôt fausse*. — En tout temps et en tout lieu, il est, il a été, il sera vrai qu'il doit y avoir une cause première, que le carré construit sur l'hypothénuse d'un triangle rectangle est égal aux carrés construits sur les deux autres côtés, etc. — Au contraire, l'opinion de Newton sur la nature de la lumière semble aujourd'hui fausse, tandis qu'on regarde de plus en plus comme vraie l'opinion de Descartes à ce sujet.

En troisième lieu, la *science* est *impersonnelle* comme la vérité,

tandis que l'*opinion* est *individuelle*. On dit : *mon* opinion, *votre* opinion; on ne dit pas, on ne peut pas dire *ma* science, *votre* science, en donnant au mot science le sens que nous lui donnons ici. Quand une chose est certaine, elle l'est absolument pour tout le monde; l'évidence qui la caractérise, qu'elle soit intuitive, immédiate, ou médiate et discursive, entraîne irrésistiblement l'adhésion de l'esprit. Au contraire, quand deux assertions contradictoires n'ont pas en leur faveur des raisons décisives, l'esprit, qui n'aime pas le doute, adopte celle des deux croyances qui répond le mieux à ses instincts, à ses habitudes : ainsi se forme l'opinion, qui pénètre peu à peu dans notre âme et devient une partie de nous-même, un trait distinctif de notre caractère individuel.

De là une dernière différence entre l'*opinion* et la *science*. — La science est calme et sereine; elle habite ces temples dont parle le poète et que n'atteignent jamais les orages des passions humaines :

Edita doctrinâ sapientûm templa serena.

— L'*opinion*, elle, est une source perpétuelle de querelles, de luttes et de persécutions. Plus nous avons fait effort pour conquérir cette croyance douteuse, cette ombre de vérité, et plus nous nous y attachons : notre cœur s'enflamme et se passionne pour elle; par amour-propre et par sincérité, nous nous croyons obligés de la défendre, quelquefois même de l'imposer aux autres. Car, chose étonnante! au lieu que la vérité absolue, la science aurait seule le droit d'être intolérante, c'est l'opinion qui veut être exclusive et régner sans partage. En vain les philosophes ont essayé de secouer son joug; elle demeure toujours *la reine du monde*, suivant le mot de Pascal, et le duel, par exemple, triomphe des plus éloquentes protestations de ceux qui condamnent cette coutume barbare.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 475. Que doit-on entendre par les différentes expressions : certitude, doute, opinion, erreur, science? En quoi consiste le pyrrhonisme, le dogmatisme, le probabilisme? (1) (Sorbonne, 4 août 1868.)

(1) Voir ce sujet et le suivant traités dans nos 160 *Développements*, p. 391 et 405.

476. Qu'appelle-t-on vérité, erreur, ignorance, certitude, foi, probabilité, doute, science, opinion?
(Sorbonne, 13 novembre 1869.)

477. Distinguer les principaux degrés de l'affirmation. Donner des exemples. (Sorbonne, 1882.)

478. De la probabilité; la distinguer de la certitude. Dans quel cas est-elle mesurable par le calcul? (Sorbonne, 1874.)

479. Différence entre la science et la connaissance vulgaire.
(Dijon, 1891.)

480. Quelle est l'influence exercée par l'opinion sur les mœurs? Faut-il la respecter ou réagir contre elle? (Montpellier, 1889.)

481. De la vérité et de la fausseté : 1° dans les idées, 2° dans les plaisirs et dans les peines. Dans quel sens peut-on dire qu'une idée est vraie, qu'un plaisir est faux? (Montpellier, nov. 1892.)

LXXXVII.

Du principe d'identité et de contradiction. — Son rôle en logique. — Est-il le critérium de la vérité? (1)

(Sorbonne, 8 août 1834.)

Plan. — 1. Le *principe d'identité et de contradiction* est une vérité première.

2. Formule du *principe d'identité* et origine de son nom.

3. Formule du *principe de contradiction* et pourquoi il s'appelle ainsi.

4. Le *principe d'identité et de contradiction* présente tous les caractères des vérités premières :

a) évidence intuitive;
b) universalité;
c) nécessité (Fénelon).

5. Le *principe d'identité et de contradiction* est

a) la condition indispensable de toute conception et de toute pensée ;
b) le fondement de la déduction, du syllogisme et de la démonstration.

6. Le rôle si important du *principe d'identité et de contradiction* l'a fait regarder par Aristote comme le *critérium de la vérité*.

7. Sans doute, il est une des conditions de la pensée; mais s'il est

(1) Voir Cournot, De *l'enchaînement des idées fondamentales; Essai sur les fondements de nos connaissances.*

le *critérium* des jugements analytiques, il n'est nullement celui des vérités synthétiques.

8. Leibniz lui-même a démontré que le *principe de contradiction* a besoin d'être complété par le principe de la raison suffisante.

9. Le *critérium* de la vérité, c'est l'évidence, comme l'ont dit Descartes et de Bonald entre autres.

Développement (1). — Le *principe d'identité et de contradiction* est une de ces vérités premières, un de ces jugements *à priori*, comme les appelle Kant, qui sont les lois fondamentales de l'intelligence et de la pensée humaines.

Ce qui est, est, ou bien, comme le dit Leibniz, A = A, A est A : voilà la formule du *principe d'identité*, ainsi appelé parce qu'il est une proposition identique où l'attribut répète le sujet. On a pourtant pu soutenir que le sujet, qui désigne une existence particulière et déterminée, diffère de l'attribut, qui exprime l'existence en général.

Quoi qu'il en soit, le *principe d'identité* formulé négativement constitue le *principe de contradiction*, qu'Aristote énonce ainsi : «τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπαρχείν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό; le même attribut ne peut pas en même temps convenir et ne pas convenir au même sujet, considéré au même point de vue et sous le même rapport. » Les Scolastiques disaient : « Impossibile est idem esse simul et non esse,» ou bien encore : « Idem de eodem secundum idem affirmare simul et negare, contradictio. »

En d'autres termes, on ne peut affirmer et nier en même temps les mêmes choses et dire en se comprenant que A est A et que A n'est pas A; ce serait violer le principe de l'identité; ce serait se contredire, se condamner à une absurdité. Aussi Hamilton propose-t-il d'appeler le principe en question *principe de « non contradiction »*, parce qu'il défend à la raison de se contredire.

Le *principe d'identité et de contradiction* présente tous les caractères des vérités premières : *évidence intuitive, universalité* et *nécessité*.

Ainsi d'abord, il est *évident* d'une évidence intuitive, immédiate, qui nous frappe sur-le-champ et à laquelle l'esprit ne saurait refuser son adhésion : il suffit d'être raisonnable pour com-

(1) Ce devoir a paru dans l'*Instruction publique*.

prendre qu'on ne peut, sans absurdité, affirmer deux choses contradictoires.

En second lieu, ce principe est *universel* et il l'est doublement, d'abord parce qu'il s'applique à toutes les connaissances possibles et imaginables, et ensuite parce qu'il existe chez tous les hommes, le même dans tous les temps et dans tous les lieux. « C'est *lui*, peut-on dire avec Fénelon dans son *Traité de l'existence de Dieu*, qui fait qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensées..... C'est *lui* qui fait qu'on juge au Japon comme en France que deux et deux font quatre. C'est *lui* qui fait que les hommes pensent encore aujourd'hui sur divers points comme on pensait il y a quatre mille ans. C'est *lui* qui donne des pensées uniformes aux hommes les plus jaloux et les plus irréconciliables entre eux. »

Enfin, le *principe d'identité et de contradiction* est *nécessaire* et absolu, c'est-à-dire qu'il s'impose à l'esprit d'une manière invincible et que ceux-là même qui le nient en théorie, comme Hegel qui soutient l'identité des contraires, sont obligés de s'y soumettre dans la pratique. Ce principe est encore nécessaire, parce que la vérité qu'il exprime ne peut pas ne pas être ou être autrement : « Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse, dit Fénelon ; il sera toujours *également vrai en soi* que la même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas..... On peut bien ne penser pas actuellement à cette vérité ; il pourrait même se faire qu'il n'y eût ni univers, ni esprit capable de penser à cette vérité ; mais enfin cette vérité n'en serait pas moins *constante en elle-même*, quoique nul esprit ne la connût, comme les rayons du soleil n'en seraient pas moins véritables, quand même tous les hommes seraient aveugles et que nul n'aurait des yeux pour en être éclairé. »

Le *principe d'identité et de contradiction* est d'un usage si fréquent, ou, pour mieux dire, si continuel dans la vie intellectuelle que nous n'y prenons pas garde. Pourtant, aucun jugement ne peut être conçu, aucune proposition ne peut être énoncée qu'au nom de ce principe, et il faut dire de lui avec Bossuet, « que Dieu nous l'a donné pour nous diriger sans même que nous y fassions une réflexion actuelle, à peu près comme nos nerfs et nos muscles nous servent à nous mouvoir, sans que nous les connaissions. » Il est le premier de ces principes, qui, au dire de

Leibniz, « entrent dans toutes nos pensées et sont nécessaires pour penser, comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, quoiqu'on n'y pense point. »

Condition indispensable de toute connaissance et de toute pensée vraiment dignes de ce nom, le *principe de contradiction* est encore le fondement de toute déduction et de toute démonstration, et sans servir de majeure à aucun raisonnement, il communique à tous leur certitude. — La déduction, en effet, qui consiste à tirer une vérité d'autres vérités qui la renferment plus ou moins explicitement, ne peut le faire et ne le fait qu'en appliquant le principe d'identité à une série d'idées et de jugements. Quand je dis : Tout ce qui est créé est imparfait; or, le monde est créé; donc il est imparfait, ma conclusion n'est légitime que parce que j'ai rendu manifeste et évidente l'identité des deux idées d'imparfait et de créé et celle des deux idées de monde et de créé. — Pourquoi affirme-t-on en logique que, les prémisses d'un syllogisme une fois admises, la conclusion s'ensuit nécessairement? C'est précisément parce que la conclusion est contenue dans les prémisses, ou en d'autres termes parce qu'elle leur est identique. — Euler a proposé, dans ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*, un moyen ingénieux de se représenter cette identité, base du syllogisme : il figure les trois termes par trois cercles concentriques, le plus grand correspondant au terme majeur, le plus petit au terme mineur, le moyen au terme moyen. Or, il suffit de rapporter les trois termes du syllogisme précédent, imparfait, monde, créé, pour voir que les trois cercles qui les représentent sont compris l'un dans l'autre : en effet, le monde est l'ensemble des choses créées et toutes les choses créées sont imparfaites. — La démonstration, qui n'est qu'une série de raisonnements déductifs, n'a pour but que de faire voir nécessairement l'identité de toute une série d'idées et de propositions enchaînées les unes aux autres.

Le rôle si important que joue en logique et dans la vie intellectuelle le *principe d'identité et de contradiction* l'a fait regarder par certains philosophes comme le *critérium* de la vérité, c'est-à-dire comme le signe infaillible par lequel nous distinguons le vrai du faux, « *veri ac falsi nota*, » comme disait Cicéron. — Telle semble être l'opinion d'Aristote, lorsqu'il affirme dans sa *Métaphysique* « que le *principe de contradiction*

est de sa nature le principe de tous les autres axiomes. »

Sans doute, il faut reconnaître en lui une des conditions essentielles de la pensée, et, si on le veut, la première loi de la connaissance. Mais il y a bien des vérités dont il n'est nullement le principe. — Ainsi, à côté des jugements *analytiques,* dans lesquels l'attribut ne fait que développer le sujet et rapprocher deux idées identiques, il existe des jugements *synthétiques,* dans lesquels l'attribut ajoute quelque chose à l'idée du sujet : *v. g.* cet homme est savant. — Toutes les vérités de fait sont des jugements *synthétiques,* et elles n'expriment pas des choses identiques. Alexandre vainquit Darius : voilà un jugement synthétique, dont les parties n'ont entre elles aucun lien logique nécessaire. Les faits historiques ne s'expliquent donc pas par le principe d'identité. — Il en est de même des lois formulées dans les sciences physiques et naturelles : elles reposent sur un autre principe, le principe d'induction ou le principe de la stabilité des lois de la nature.

D'ailleurs, Leibniz a démontré que, si le *principe d'identité* suffit pour rendre compte de nos opérations déductives, le principe de la raison suffisante est indispensable pour nous donner d'autres connaissances. Une chose a beau n'être pas contradictoire; elle n'est pas vraie pour cela : pour qu'elle le soit, il faut encore qu'elle ait une raison suffisante d'exister et d'être crue.

Cette raison suffisante, c'est l'évidence, qui est le caractère du principe d'identité, comme de tous les autres principes directeurs de la connaissance, comme de toutes les choses intelligibles, et dans laquelle il faut voir, avec saint Thomas (1) et Descartes, le critérium de la vérité. « La raison, a dit M. de Bonald, ne doit céder qu'à l'autorité de l'évidence ou à l'évidence de l'autorité. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat : — 482. Du critérium de la certitude. (Aix, 1889.)

483. Critérium de la certitude. (Aix, 1892.)

484. Du critérium de la certitude. Quels sont les divers principes auxquels on attribue le rôle de critérium ? (2) (Sorbonne, 1867.)

(1) « *Certitudo,* dit saint Thomas, quæ est in scientia et in intellectu est ex ipsa evidentia eorum quæ certa videntur. »

(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements,* page 398.

485. Qu'appelle-t-on en logique un critérium? Quels sont les principaux critériums proposés par les diverses théories dogmatiques? (1)
(Sorbonne, juillet 1886.)

LXXXVIII.

Étudier les conditions et les formes de la certitude (2).

(Faculté de Lyon; 24 juillet 1886.)

Plan. — 1. Définition de la *certitude :* exemples de certitude.

2. Les *conditions* de la certitude sont :
   a) l'évidence de la vérité qui la détermine;
   b) l'exclusion de toute crainte de se tromper, qui la distingue du doute, de l'opinion, de la croyance.

3. Quoique la certitude soit toujours identique à elle-même, on distingue :
   a) la certitude *objective* et la certitude *subjective;*
   b) la certitude *immédiate* et la certitude *médiate;*
   c) la certitude *philosophique* et la certitude *vulgaire;*
   d) la certitude *physique*, *métaphysique* et *morale.*

4. On peut distinguer encore autant de *formes* de certitude qu'il y a de sources de connaissances :
   a) la certitude des *sens*,
   b) la certitude de la *conscience* psychologique,
   c) — de la *raison*,
   d) — de la *mémoire*,
   e) — du *raisonnement*,
   f) — du *témoignage.*

5. Ces différentes *formes* de la certitude ont un droit égal à notre respect.

Développement. — La *certitude* est l'adhésion ferme et inébranlable de l'esprit à la vérité; c'est « une affirmation objectivement et subjectivement suffisante, » comme l'a dit Kant dans sa *Critique de la raison pure.* — Je suis certain que le tout est plus grand que sa partie, qu'il n'y a pas d'effet sans cause, qu'Alexandre et César ont existé, parce que ce sont là des choses parfaitement évidentes à mes yeux et que rien au monde ne saurait ébranler ma croyance en ces vérités.

(1) Ce devoir, identique au précédent, est traité au même endroit.
(2) Voir Liard, *la Science et la Métaphysique.*

Les conditions de la certitude, en effet, sont l'*évidence*, qui la détermine, et l'*exclusion de tout doute*, de toute crainte de se tromper, qui la caractérise essentiellement.

L'évidence est cette lumière, cet éclat de la vérité qui la rend saisissable aux yeux de l'intelligence, *fulgor quidam rerum mentis assensum rapiens*, comme disaient les anciens. Une proposition est évidente, quand il est impossible à quelqu'un de bonne foi de la nier ou de la révoquer en doute. L'évidence, en effet, entraîne irrésistiblement l'adhésion de l'esprit et quand elle brille à nos regards, nous sommes subjugués; il faut nous rendre, malgré que nous en ayons, et la certitude se produit fatalement, nécessairement.

Déterminée par la vue claire et distincte de la vérité, la certitude est invariable et absolue; elle n'admet ni degrés ni différences; elle engendre une sécurité profonde et le calme le plus parfait, produit par l'inébranlable possession de la vérité. C'est par là que la certitude se distingue, non seulement du *doute*, qui est une suspension du jugement entre l'affirmation et la négation, mais encore de l'*opinion* ou de la probabilité, qui est bien une affirmation, une adhésion de l'esprit, mais qui a conscience d'être insuffisante tant subjectivement qu'objectivement, comme le dit Kant, et même de la *croyance*, qui, d'après le même philosophe, est une affirmation suffisante subjectivement, mais insuffisante objectivement.

La certitude, adhésion ferme et inébranlable de l'esprit à la vérité, est toujours identique à elle-même. Néanmoins, comme on peut l'envisager sous *divers points de vue*, comme elle se produit de diverses *manières* et se rapporte à des *objets* différents, on distingue différentes formes de la certitude : la certitude *objective* et la certitude *subjective*; la certitude *immédiate* et la certitude *médiate*; la certitude *philosophique* et la certitude *vulgaire*; la certitude *physique*, la certitude *métaphysique* et la certitude *morale*.

La certitude *subjective*, c'est la certitude envisagée dans l'intelligence qui la possède, la certitude qui s'exprime par ces mots : je suis certain. — La certitude *objective*, c'est la certitude considérée dans son objet, dans la vérité à laquelle elle nous fait adhérer, la certitude qu'on désigne quand on dit : cela est certain.

La certitude *intuitive* ou *immédiate* est celle qui se produi sur-le-champ, sans intermédiaire et sans effort; telle est l certitude des axiomes et des vérités premières : le tout est plu grand que sa partie; il n'y a pas d'effet sans cause, etc. — L certitude *médiate* ou *discursive* est celle qui ne s'obtient qu'a moyen d'intermédiaires et par des efforts plus ou moins péni bles, des détours plus ou moins longs : telle est la certitude de théorèmes de géométrie, de toutes les vérités scientifiques.

La certitude *philosophique* est l'adhésion ferme et inébranlabl de l'esprit à la vérité avec la connaissance explicite et formell des motifs de cette adhésion. — La certitude *vulgaire* est un adhésion aussi ferme et aussi inébranlable, mais avec une con naissance vague, confuse, implicite, des raisons qui entraînen l'assentiment de l'esprit : Platon, Descartes, Bossuet, avaien de la spiritualité de l'âme une certitude philosophique; le com mun des hommes n'a de cette vérité qu'une certitude vulgaire

La certitude *physique* est celle qui a pour objet les faits e les vérités de l'ordre sensible et matériel; telle est la certitud des propositions suivantes : il y a des corps; le soleil se lèver demain. — La certitude *métaphysique* est celle qui s'attache au vérités nécessaires de la raison et à celles qui en découlent telle est la certitude de ces propositions géométriques : la lign droite est le plus court chemin d'un point à un autre; les troi angles d'un triangle sont égaux à deux droits. — La certitud *morale* est celle qui repose sur le témoignage de la conscienc psychologique, de la conscience morale ou de nos semblables je pense, je sens, je veux; Solon et Lycurgue ont existé; il fau honorer et aimer ses parents : voilà des vérités certaines d'un certitude morale.

On peut distinguer encore autant de *formes*, de la certitud qu'il y a de sources de connaissance et de vérité : certitud *des sens*, certitude de la *conscience*, certitude de *la raison*, cer titude de *la mémoire*, certitude du *raisonnement*, certitude d *témoignage*.

La certitude *des sens* a pour objet l'existence, les phénomène et les propriétés des corps : quand l'ouïe nous fait percevoir u son, la vue une couleur, le toucher une certaine étendue, nou ne doutons pas, nous ne pouvons pas douter de l'existence e de la réalité de ce son, de cette couleur, de cette étendue.

La certitude de la *conscience psychologique* se rapporte aux réalités et aux phénomènes de la vie intellectuelle et morale : quand la conscience nous atteste que nous jouissons, que nous souffrons, nous croyons invinciblement que ce plaisir, cette douleur existent et que nous les éprouvons réellement.

La certitude de *la raison* est celle des vérités éternelles et nécessaires que nous connaissons par cette faculté : v. g. ce qui est, est; il n'y a pas d'effet sans cause, de mode sans substance; le bien est distinct du mal. Ces propositions et autres semblables nous apparaissent parfaitement claires et évidentes, et personne ne peut, de bonne foi, en contester l'incontestable vérité.

La certitude de *la mémoire* est celle des souvenirs que nous devons à cette faculté : lorsque, en effet, elle nous rappelle nos connaissances passées, lorsqu'elle les fait revivre, pour ainsi dire, sous les yeux de l'intelligence, nous croyons à la réalité de ces souvenirs comme nous croyons à notre existence.

La certitude du *raisonnement* a pour objet toutes les vérités qu'établissent l'induction et la déduction : quand notre esprit va d'un principe à sa conséquence ou d'un fait à sa loi, il affirme cette conséquence, cette loi avec une inébranlable assurance, et les théorèmes de la géométrie, les lois de la physique et de la chimie, nous semblent aussi incontestables que les axiomes et les vérités premières.

La certitude du *témoignage* est celle des vérités et des faits que nous ne connaissons pas par nous-mêmes, mais que nous croyons sur la parole d'autrui : lorsque, en effet, nos semblables nous affirment des choses qu'ils ont pu parfaitement connaître et qu'ils n'ont aucun intérêt à falsifier, lorsque leur parole nous semble offrir toutes les garanties de véracité qu'exige la raison, nous accordons aux choses qu'ils nous attestent la même foi qu'aux vérités que nous découvrons par nous-mêmes.

Ces différentes *formes de la certitude*, étant toutes déterminées par l'évidence, ont toutes un droit égal à notre respect. Sans doute, l'évidence des vérités mathématiques est autre que celle des vérités morales; mais elle ne lui est en aucune façon supérieure, comme on l'a prétendu quelquefois. On ne montre pas l'âme au bout du scalpel ou sous la loupe de l'anatomiste; mais son existence est tout aussi certaine, tout aussi incontestable

que celle des choses qui se voient et qui se comptent. Il fau donc ne demander à chaque ordre de vérités que le genre d'évi dence et de certitude qui lui est propre, et se rappeler que cett certitude, médiate ou immédiate, physique, métaphysique o morale, est toujours également infaillible, parce que tous le pouvoirs de l'intelligence, sens, conscience, raison, mémoire raisonnement, ne sont au fond « que la même intelligence, qu reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 486 Définir la vérité, l'évidence, la certitude.
(Sorbonne, 28 mars 1878.)

487. Qu'est-ce que la vérité? Comment savons-nous qu'elle peu être connue? A quelles conditions la connaissons-nous?
(Paris, juillet 1891.)

488. Convient-il d'établir une différence entre la certitude métaphy sique et la certitude morale? (Sorbonne, 1884.)

489. Y a-t-il d'autres certitudes que celles des sens et du raison nement? Quelles sont ces certitudes? Quel en est le principe? Quelle en sont les règles? (Sorbonne, 19 juillet 1874.)

490. Déterminer l'objet, la portée et le genre de certitude de l conscience. L'opposer, s'il y a lieu, aux autres sortes de certitude.
(Sorbonne, juillet 1829.)

491. Que pensez-vous de cette proposition de la *Logique* de Port-Royal : « Les choses que l'on connaît par l'esprit sont plus certaine que celles que l'on connaît par les sens? » (Sorbonne, 11 août 1869.)

LXXXIX.

Montrer que les vérités de l'ordre moral ne sont pas susceptibles du même genre de démonstration que les vérités mathématiques et que les vérités de l'ordre physique.
(Sorbonne, 24 juillet 1886.)

Plan. — I. Exemples de vérités de l'*ordre moral*.
II. — — *mathématiques*.
III. — — de l'*ordre physique*.
IV. Quoique toutes ces vérités soient également évidentes, il y a des philosophes qui prétendent que la certitude des vérités morales est inférieure à celle des vérités *mathématiques* et des vérités de l'*ordre physique*.

V. C'est là une erreur, et il ne faut demander à chaque ordre de vérités que le genre de démonstration qui lui est propre.

VI. Dans les *mathématiques*, la démonstration n'est qu'une suite d'affirmations évidentes, découlant de definitions, d'axiomes et de raisonnements d'une nécessité logique. Exemples.

VII. Pour les vérités de l'*ordre physique*, la démonstration se fait par l'observation, l'expérimentation et l'induction, qui donne des lois d'une nécessité contingente. Exemples.

VIII. Quant aux vérités de l'*ordre moral*, les unes sont *intuitives*, les autres *discursives* :

a) Les premières se révèlent à la conscience psychologique ou à la conscience morale, et elles sont aussi évidentes que les vérités mathématiques et physiques. Exemples.

b) Les vérités *morales* que nous ne connaissons que d'une manière discursive sont incontestables, toutes les fois que les règles de la méthode inductive ou déductive ont été observées et que le témoignage de nos semblables présente toutes les garanties de véracité.

IX. Les *vérités morales* ne se démontrent donc ni par des déductions abstraites, ni par des expériences *sensibles* ; mais si leur évidence est tout autre que celle des mathématiques, elle n'est pas moindre.

Développement. — Je pense, donc je suis; il faut faire le bien et éviter le mal ; César et Annibal ont existé : voilà des vérités de l'*ordre moral*.

Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits; le carré construit sur l'hypothénuse d'un triangle rectangle est égal à la somme des carrés construits sur les deux autres côtés: voilà des vérités *mathématiques*.

Tous les corps tombent dans le vide avec une égale vitesse; le volume des gaz est en raison inverse des pressions qu'ils supportent : voilà des vérités de l'*ordre physique*.

Toutes ces vérités, qui ne diffèrent que par leur objet, nous semblent également certaines, parce que l'évidence qui leur est propre entraîne irrésistiblement l'adhésion ferme et inébranlable de l'esprit. Pourtant, comme cette évidence ne se manifeste pas à nous de la même manière dans les vérités de l'ordre *moral* et dans celles de l'ordre *physique* et *mathématique*, comme on démontre l'existence du moi et de la liberté morale tout autrement que les théorèmes de la géométrie et les lois de la physique, il y a des philosophes qui prétendent que la certitude des vérités morales est bien inférieure à celle que nous donnent

l'expérience sensible, l'induction et la déduction dans les sciences physiques et dans les sciences mathématiques; les positivistes même rejettent absolument les données des sciences morales, parce qu'elles roulent sur des choses qui ne se voient pas, qui ne se pèsent pas et ne se comptent pas mathématiquement.

C'est là une erreur et une injustice; car il ne faut demander à chaque ordre de vérités que l'évidence qui leur est propre et le genre de démonstration dont elles sont susceptibles. Or, les vérités *morales* ne sauraient se démontrer comme les vérités *mathématiques* et les vérités de l'*ordre physique*.

Dans les *mathématiques,* en effet, en arithmétique, en géométrie, en trigonométrie, en mécanique, la démonstration des propositions et des théorèmes n'est qu'une suite d'affirmations évidentes, découlant de définitions adéquates à leur objet, puisque cet objet est purement abstrait, s'appuyant sur des axiomes expressément invoqués ou implicitement admis, et se déroulant en une série plus ou moins longue de déductions et de raisonnements. — C'est ainsi qu'on procède pour prouver que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, que le carré de l'hypothénuse d'un triangle rectangle est égal à la somme des carrés des deux autres côtés. Ces théorèmes et toutes les vérités semblables établies par la déduction ont un caractère de nécessité logique, qui leur vaut l'honneur de n'être jamais sérieusement contestées.

Pour déterminer les lois de l'*ordre physique*, on commence par observer les phénomènes tels qu'ils se présentent à nous dans la nature; puis, quand l'observation est insuffisante, on a recours à l'expérimentation, qui « est l'art de provoquer l'apparition des phénomènes par des moyens appropriés, dans des conditions choisies et déterminées par le but qu'on se propose »; enfin, en s'appuyant sur la stabilité des lois de la nature, sur le principe d'induction, que les mêmes causes placées dans les mêmes circonstances produisent les mêmes effets, on étend à tous les faits de la même espèce, à tous les points de l'espace et de la durée ce qu'on a remarqué dans quelques faits seulement, dans certains temps et certains lieux déterminés. — Ainsi, je constate que, dans un tube où j'ai fait le vide, du papier, du liège, des plumes tombent aussi vite que du fer, du plomb, des pier-

res, etc.; l'expérience renouvelée me donne toujours le même résultat; je crois qu'il en a été, qu'il en sera toujours ainsi : j'affirme que tous les corps tombent dans le vide avec une égale vitesse. Cette loi et toutes celles qu'on établit en physique et en chimie nous paraissent nécessaires, non pas d'une nécessité métaphysique et absolue, mais d'une nécessité physique et contingente.

Quant aux vérités de l'*ordre moral*, elles sont de deux sortes : les unes *intuitives* et immédiates, les autres médiates et *discursives*.

Les premières, qui se révèlent directement à la conscience psychologique, comme l'existence du moi, de la pensée, de la liberté, etc..., ou à la conscience morale, comme la distinction du bien et du mal, de l'obligation de faire le bien et de pratiquer la vertu, etc..., sont aussi certaines, aussi incontestables que les vérités mathématiques et les lois de la physique. — Les faits de conscience, en effet, sont des faits réels, primordiaux, dont la perception est le type même de l'évidence : car dans cette intuition du moi se saisissant lui-même, il n'y a pas de distinction entre le sujet connaissant et l'objet connu. Le *Cogito, ergo sum*, comme l'a fort bien dit Descartes, n'est pas la conclusion d'une majeure syllogistique, la conséquence du principe d'identité et de contradiction; elle en est plutôt le fondement. Cette affirmation, dont la vérité n'est pas seulement formelle, mais encore réelle, porte à la fois sur la pensée, sur l'être et sur leur rapport; elle traduit et proclame le fait essentiel, sans lequel rien ne s'explique, à savoir que l'intelligence est faite pour connaître ce qui existe. — Le même caractère de certitude immédiate et d'évidence intuitive se retrouve dans les affirmations de la raison pratique et de la conscience, dont la lumière, souvent obscurcie par les préjugés et les passions, ne cesse pourtant jamais de luire au fond de notre âme pour nous guider dans la vie et dans nos rapports avec nos semblables.

Les vérités morales que nous acquérons d'une *manière discursive* par l'induction, la déduction et le témoignage d'autrui sont aussi certaines, toutes les fois que les lois de la méthode inductive et déductive ont été fidèlement observées, ou que le témoignage humain se présente à nous revêtu de toutes les conditions qui en garantissent la véracité : « Quand nous le

voyons porter sur un fait important et public, comme le meur tre de César en plein sénat, sur un fait attesté par beaucou de témoins divisés d'intérêts et de passions, nous sommes con vaincus que cette unanimité a sa cause dans la réalité du fai lui-même ; autrement, il faudrait imaginer le mensonge univer sel, ce qui répugne à la raison et ce qui est démenti par l'expé rience. Nous avons confiance dans le témoignage des homme et cette confiance nous vient d'une induction tirée de notre pro pre véracité : nous croyons qu'ils disent la vérité, comme nou la dirions à leur place, et sachant qu'ils ont les mêmes faculté que nous, nous croyons qu'ils n'ont pas vu les choses autremen que nous les aurions vues nous-mêmes, si nous avions été pré sents. Il y a là comme une substitution de leurs facultés au nôtres et cette substitution est légitimée par l'identité de la raison humaine, ainsi que par les deux instincts corrélatifs de véracité et de crédulité ». (Tridon-Péronneau.)

Les vérités *morales* ne se démontrent donc ni par des déduc tions abstraites, comme les vérités *mathématiques*, ni par des expériences sensibles et des inductions rigoureuses comme les vérités de l'*ordre physique*. Mais si leur évidence est tout autre, elle n'est pas moindre que celle des sciences exactes et positi-ves. C'est pour avoir méconnu cette vérité, pour n'avoir pas compris que chaque science a un objet et des procédés en har-monie avec cet objet que Spinoza est tombé dans de graves er-reurs, en appliquant la méthode géométrique aux vérités mo-rales dans son « *Ethica more geometrico demonstrata* », qui n'est, comme on l'a dit, qu'une géométrie sans figures. Avant lui, Descartes s'était aussi égaré en voulant introduire dans la philosophie la méthode des mathématiques, qui ne lui con-vient pas.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 492. De la certitude morale. (Lyon, juillet 1890.)

493. La certitude est-elle la même, quand elle s'adresse à des véri-tés expérimentales et à des vérités morales? (Dijon, juillet 1888.)

494. De la certitude propre aux vérités de l'ordre moral. (Sorbonne, 1884.)

495. Avons-nous quelque autre faculté de connaître que les sens et la conscience? (Sorbonne, 1887.)

DU SCEPTICISME ET DE SES DIVERSES FORMES.

XC.

arquer la différence entre le doute considéré comme un état de l'esprit et le scepticisme considéré comme un système.
(Sorbonne, 1881. 1er décembre 1885. Faculté de Toulouse, juillet 1885.)

Plan. — 1. Le *doute*, considéré comme un état de l'esprit, c'est la spension du jugement entre l'affirmation et la négation : exemples.
2. Le *scepticisme*, considéré comme un système, c'est le doute universel et absolu, dont Pyrrhon et Montaigne ont donné la formule.
3. Il y a donc des différences entre le *doute systématique* et le sim*e doute* :

a) ce dernier suppose la croyance à l'existence de la certitude, de la vérité, tandis que le premier est la négation de toute certitude, de toute vérité;

b) le *doute* simple ou raisonné est un état pénible dont l'esprit cherche à sortir, au lieu que le *sceptique* se complaît dans son doute absolu;

c) le simple *doute* peut être fécond dans la recherche de la vérité, quand on sait l'ériger en méthode, comme l'a fait Descartes, tandis que le *scepticisme* est essentiellement destructeur et négatif et qu'il répugne au bon sens et à la nature, comme l'a dit Pascal.

4. On peut donc douter; mais il ne faut jamais imiter « les sceptiqes, qui ne doutent que pour douter ». (Descartes.)

Dévelopement. — Le *doute*, considéré comme un état de sprit, c'est la suspension du jugement entre l'affirmation et négation : Racine est-il supérieur à Corneille, ou Corneille Racine? Guillaume Tell a-t-il réellement existé, ou n'est-il 'un héros légendaire? Voilà pour moi des doutes, parce que ésite à affirmer une chose plutôt que l'autre.

Le *scepticisme*, considéré comme un système, est une philophie ou le résultat d'une philosophie; c'est le doute universel absolu, ou, comme le dit Montaigne, « une pure et entière 'séance et suspension du jugement. » « Οὐδὲν μᾶλλον, pas plus si qu'ainsi, » ou bien : « Que sais-je?... Peut-être! » voilà devise des sceptiques ou douteurs absolus.

l y a donc des différences profondes entre le doute systémaue, ou le *scepticisme*, et le *doute*, état de l'esprit, qu'il s'agisse

du *simple doute* [1], ou doute négatif, où l'on doute d'une cho avant de l'avoir examinée, ou qu'il soit question du doute *r sonné*, du doute *positif*, où l'on doute encore plus après av examiné la chose ; qu'il s'agisse du doute à la mode qu'on appe *dilettantisme*, ou du scepticisme de sentiment, qui est le pr pre des poètes, ou du scepticisme qui provient de la faible du caractère.

D'abord, le *doute*, état de l'esprit, *suppose la croyance l'existence de la vérité* et de la certitude, qui échappent po un moment à la pensée, mais que la pensée ne désespè pas d'atteindre en faisant des efforts sérieux; — tandis que *scepticisme*, qui se rend compte de lui-même, qui raison ses affirmations, est la *négation même de la certitude* et la vérité; il proclame l'esprit humain incapable d'y ar ver et le condamne par cela même au doute universel, comm étant seul sage et sensé. Et encore évite-t-il de formuler doute d'une manière positive ; comme l'a très bien dit Pascal parlant de Montaigne dans son *Entretien avec M. de Saci :* « S dit qu'il doute, il se trahit, en assurant au moins qu'il dout ce qui étant formellement contre son intention, il n'a pu s'exp quer que par interrogation, de sorte que ne voulant pas dir « Je ne sais », il dit : « Que sais-je? » dont il fait sa devise, la mettant sous des balances, qui, pesant les contradictoires, trouvent dans un parfait équilibre : c'est-à-dire qu'il est p pyrrhonien. » Le pyrrhonisme, en effet, ainsi appelé de Py rhon d'Elis, qui le formula le premier au quatrième siècle ava l'ère chrétienne, consiste « dans un doute qui doute de soi dans une ignorance qui s'ignore ». (Pascal).

En second lieu, le simple *doute* et le doute raisonné sont d *états pénibles par* eux-mêmes. Faite pour la vérité, qui est s aliment naturel, l'intelligence souffre d'en être privée, que soit par suite de son ignorance native et originelle, ou par su des ténèbres qui dérobent à ses faibles regards les connaissanc auxquelles elle aspire : de là les perplexités du doute, qui so parfois cruelles et font toujours faire des efforts pour no en délivrer. — Le *sceptique*, lui, se *complaît dans son dou* et, « cette assiette, toute flottante et chancelante qu'elle est

(1) Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.*

›mme parle Pascal, lui semble mille fois préférable à la sécu-
té trompeuse et aux illusions décevantes des dogmatiques.
ussi Montaigne et tous les sceptiques avec lui se moquent-ils
: toutes les assurances : pour eux, « c'est un doux et mol
ıevet et sain à reposer une tête bien faite que l'ignorance et
ncuriosité. » Au lieu donc de chercher à sortir de leur doute,
; ne travaillent qu'à s'y confirmer : « Dans ce génie tout libre,
t Pascal en parlant de l'auteur des *Essais*, il lui est entièrement
;al de l'emporter ou non dans la dispute, ayant toujours, par
ın et l'autre exemple, un moyen de faire voir la faiblesse des
ɔinions, étant porté avec tant d'avantage dans ce doute uni-
ɪrsel qu'il s'y fortifie également par son triomphe et sa défaite ».
En troisième lieu, le simple *doute* peut être *fécond et efficace*
ıns la recherche de la vérité : Descartes l'a érigé en méthode
il a fait sortir de la suspension provisoire et momentanée
: son jugement, ou du doute méthodique, la réfutation la
us éclatante du scepticisme, qui vient se briser devant ce fait
plus clair et le plus simple qu'il y ait au monde, à savoir
ıe, si je doute, je pense : « Je pense, donc je suis, *Cogito, ergo*
m! » Qui cherche à s'instruire doit savoir douter » disait Aris-
te, et Pascal : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où
faut, se soumettre où il faut. » « C'est une partie de bien ju-
ːr, dit encore Bossuet, que de douter quand il faut ». — Le *scep-*
:isme ou doute systématique est essentiellement *destructeur*
négatif il part du néant pour aboutir au néant. En niant la
rité, il nie l'intelligence ; car « qu'entend-on par l'intelligence
ıon la capacité de la vérité? » Aussi la nature et le bon sens
·otestent-ils énergiquement contre le pyrrhonisme : « L'homme
›utera-t-il de tout, s'écrie Pascal? doutera-t-il s'il veille, si
ı le pince, si on le brûle? doutera-t-il s'il doute? doutera-t-il
l est? On n'en peut venir là... Je mets en fait qu'il n'y a jamais
ı de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison
ıpuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » « Le
·and destructeur du pyrrhonisme et du scepticisme poussé à l'ex-
s, dit David Hume, c'est l'action, c'est le mouvement, ce sont
s occupations de la vie commune. » Mais en supposant même
ı'il puisse y avoir, qu'il y ait des sceptiques, des douteurs
ıiversels et absolus, il faut reconnaître qu'ils ne sont tels qu'en
isant violence à leur nature, en fermant systématiquement

et de parti pris les yeux à la lumière de l'évidence. « C'est u secte de menteurs, » peut-on dire d'eux avec Nicole : ils me tent à eux-mêmes; ils mentent à leur conscience, de telle soi que leur doute est la négation et « le suicide de l'intelligen elle-même », suivant la belle parole de La Mennais.

On peut donc douter, on doit même le faire, quand la vér ne se montre pas aux regards de l'intelligence avec une pa faite évidence; mais il ne faut jamais « imiter les sceptiqu qui ne doutent que pour douter et affectent toujours d'êt irrésolus, » comme dit Descartes; il faut plutôt travailler av l'auteur du *Discours de la méthode* à dissiper les ténèbres et l obscurités du doute et « à rejeter la terre mouvante et le sal pour trouver le roc et l'argile », c'est-à-dire la certitude et science, dont Port-Royal disait : « Il faut avoir des serres po la vérité ».

Sujets donnés aux examens du baccalauréat : — 4 Définir le scepticisme. Classer les arguments sur lesquels il s'app et indiquer la méthode par laquelle on peut répondre à ces arg ments. (Sorbonne, 1873.

497. Quels sont les principaux arguments des sceptiques contre légitimité de la science humaine, et que peut-on leur répondre? (Sorbonne, 1880.)

498. Que peut-on répondre à l'argument sceptique tiré de la c tradiction des opinions humaines? (Sorbonne, 1869.

499. Discuter ce mot célèbre de Pascal : « Vérité en deçà des Py nées, erreur au-delà » (1). (Sorbonne, 1874 ; Toulouse, 1889.

XCI.

Quels sont les principaux sceptiques? (2)

(Sorbonne, 17 mars 1879.)

Plan. — 1. On appelle *sceptiques* ceux qui font profession douter de tout et prennent pour devise : « Peut-être!... Que sais-je

2. Les principaux *sceptiques de l'antiquité* sont :
   a) les Sophistes et surtout Gorgias et Protagoras;
   b) Pyrrhon d'Élis;
   c) Timon;

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 413.
(2) Brochard, *les Sceptiques grecs*; — Saisset, *les Sceptiques*.

d) Arcésilas;
e) Ænésidème;
f) Agrippa;
g) Sextus Empiricus.

3. Les principaux *sceptiques des temps modernes* sont :
a) au seizième siècle, Montaigne et Charron ;
b) au dix-septième siècle, Hobbes, Lamothe le Vayer, Bayle;
c) au dix-huitième siècle, David Hume;
d) de nos jours, Renan et les philosophes de l'école critique.

4. On a eu tort de ranger Pascal parmi les sceptiques; car il est ssentiellement dogmatique.

5. On ne peut pas en dire autant de Kant et de ses disciples, dont idéalisme ou le subjectivisme n'est que le scepticisme transformé.

Développement. — On appelle *sceptiques* les philosophes qui ont profession de douter de tout et prétendent que l'esprit iumain, incapable d'arriver à la vérité, ne peut rien affirmer vec certitude et doit s'en tenir « à une pure et entière surséance et suspension de jugement », comme dit Montaigne. — Οὐδὲν μᾶλλον, pas plus ainsi qu'ainsi », ou bien : « Peuttre!... Que sais-je? » voilà la devise des sceptiques ou des louteurs absolus.

Les *principaux sceptiques* sont les Sophistes *Gorgias* et *Protagoras, Pyrrhon d'Élis, Timon, Arcésilas, Ænésidème, Agrippa* t *Sextus Empiricus* dans l'antiquité, et dans les temps modernes *Montaigne* et *Charron* au seizième siècle, *Hobbes*, *Lamothe le Vayer* et *Bayle*, au dix-septième, *David Hume* au dix-huitième, I. *Renan* et les adeptes de *l'école critique*, au dix-neuvième.

Gorgias de Léontium et *Protagoras d'Abdère* vivaient à la fin iu cinquième siècle avant l'ère chrétienne et étaient contemorains de Socrate, qui lutta toute sa vie contre leur scepticisme éger, frivole et railleur.

Gorgias soutenait : 1° que rien n'existe; 2° que, si quelque hose existe, nous ne pouvons pas le connaître; 3° que, si quelque chose existe et peut être connu, nous ne pouvons pas e faire connaître aux autres.

Protagoras prenait pour principe cette maxime célèbre : L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont n tant qu'elles sont, de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ie sont pas : παντῶν μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντῶν ὡς ἔστι, τῶν ὲ μὴ ὄντων ὥς μὴ ἔστιν ». Cela revient à dire que les choses ne

sont que ce qu'elles paraissent à chaque individu et que notr opinion est le critérium de la vérité et de la fausseté.

Pyrrhon d'Élis, qui florissait vers l'an 340 av. J.-C., érige le premier le doute en système : venu après la fondation d l'Académie, du Lycée, de l'école Cyrénaïque, de l'école Mégari que et de l'école Cynique, et témoin des luttes ardentes de ce écoles rivales, il commença par constater les contradictions d la raison, « ἀντίθεσις τῶν λόγων », dans l'étude des essences et de rapports des êtres, et en conclut qu'entre l'affirmation et l négation le seul parti à prendre pour le sage, c'est l'abstention la suspension du jugement, ἐποχή. « Οὐδὲν μᾶλλον », disait-il « pas plus ainsi qu'ainsi », comme traduit Montaigne : telle fu la devise de ce doute, qui, du nom de son auteur, s'appel désormais le *Pyrrhonisme.* — *Timon*, disciple de Pyrrhon et au teur de vers satiriques intitulés *les Silles*, défendit énergique ment la doctrine de son maître.

Arcésilas, le fondateur de la Moyenne Académie, au troisièm siècle avant l'ère chrétienne, établissait son doute sur cett maxime de Socrate qu'il interprétait fort mal : « Ce que je sais c'est que je ne sais rien. »

Ænésidème de Cnosse (60 ou 70 avant J.-C.), est l'auteur de *Discours des Pyrrhoniens*, Πυῤῥονιων λόγοι, et le véritable méta physicien du Pyrrhonisme.

Agrippa, médecin célèbre du second siècle de l'ère chré tienne, nous a laissé ses *Cinq motifs de doute,* Πέντε τρόποι τῆ ἐποχῆς : 1° τρόπος ἀπὸ διαφωνίας, la contradiction des opinions 2° τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβαλλων, le progrès à l'infini ; 3° τρόπος ἀπ τοῦ πρὸς τὶ, le caractère relatif de nos idées ; 4° τρόπος ὑποθέτικο le caractère hypothétique des systèmes ; 5° τρόπος διαλλήλος, l diallèle, le cercle vicieux.

Sextus Empiricus, médecin de Mitylène à la fin du deuxièm siècle et au commencement du troisième après J.-C., a donn dans ses *Hypotyposes pyrrhoniennes* un résumé précis et comple de toutes les formes du scepticisme ancien et de ses arguments qu'il ramène à dix.

Montaigne, l'interprète le plus spirituel et le plus célèbre du scepticisme moderne, a exposé son système dans le douzièm chapitre du second livre de ses *Essais,* intitulé *Apologie de Raymond Sebond.* « Il met toutes choses, dit Pascal, dans u

loute universel et si général que ce doute s'emporte soi-même, 'est-à-dire s'il doute... C'est dans ce doute qui doute de soi et lans cette ignorance qui s'ignore et qu'il appelle sa maîtresse orme, qu'est l'essence de son opinion, qu'il n'a voulu exprimer ar aucun terme positif... De sorte que ne voulant pas dire : Je ne sais », il dit : « Que sais-je? » Dont il fait sa devise. ur ce principe roulent tous ses discours et tous ses *Essais:* t c'est la seule chose qu'il prétend bien établir, quoiqu'il ne asse pas toujours remarquer son intention. » (*Entretien de ascal avec M. de Sacy.*)

Charron, théologal de Bordeaux, grand vicaire de Cahors et lisciple de Montaigne, a exposé, dans son *Traité de la sagesse,* n scepticisme moins original, mais peut-être plus rigoureux t plus méthodique que celui de son maître : « La vérité, dit-, n'est pas un acquest, une chose qui se laisse prendre et maier et encore moins posséder à l'esprit humain. »

Hobbes a logiquement déduit le scepticisme de l'empirisme ar lequel il avait débuté et il en est venu jusqu'à douter absoment de l'existence des réalités extérieures elles-mêmes.

Lamothe le Vayer (1589-1672), précepteur du duc d'Orléans, reproduit les objections de Sextus Empiricus contre la certude dans ses *Cinq Dialogues à l'imitation des anciens*, dont ute la doctrine est dans ces mots : « Des choses les plus cerines, la plus certaine est le doute ».

Bayle, dans son *Dictionnaire historique et critique,* a exposé us ses doutes sur les grandes vérités dogmatiques et morales : Je ne suis, dit-il quelque part, qu'un Jupiter assemble-nues. on talent est de former des doutes ; mais ce ne sont pour moi ue des doutes. »

David Hume (1711-1776), dans son *Traité de la nature huaine* et dans ses *Recherches sur l'entendement humain,* établit ue nous ne pouvons jamais savoir si quelque réalité existe, ue le rapport de causalité n'est qu'un rapport de succession le fruit de l'habitude, que le moi n'est pas une réalité substntielle, et enfin que la raison ne peut rien affirmer sur l'existnce et les attributs de Dieu. On a appelé ce système le *ihilisme*, parce qu'il ne laisse rien debout.

De nos jours, M. *Renan* et les philosophes de l'école *critique,* font une gloire de battre en brèche les vérités morales et

métaphysiques les plus augustes et les plus sacrées. « En fa d'un matérialiste, je suis spiritualiste, disait naguère M. Rena à l'Académie française; en face d'un spiritualiste, je suis ma térialiste. »

On range quelquefois *Pascal* parmi les sceptiques et Vict Cousin a ouvert la voie à cette assertion. — Mais si Pascal invoqu contre les dogmatiques toutes les raisons des sceptiques, « le principales forces de Pyrrhoniens », s'il triomphe de voir l raison humaine invinciblement froissée par ses propres armes il ne s'arrète pas au scepticisme et proclame la certitude de l foi et de la révélation : « La nature, dit-il, confond les Pyrrho niens et la raison confond les dogmatiques... Connaissez don superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même... Humiliez-vou raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile... Écout Dieu!...» Le système de Pascal est essentiellement dogmatiqu

On ne peut pas en dire autant de celui de Kant et de ses di ciples, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. — L'auteur d la *Critique de la raison pure* prétend que toutes les idées qu nous donne cette faculté sont des concepts *à priori*, indépen dants de l'expérience, qui n'ont aucune valeur objective et n correspondent à aucune réalité. D'après lui, nous ne perce vons que des *phénomènes* et nous sommes dans une éternel impuissance d'atteindre les *noumènes*, les choses en soi. Tout nos connaissances sont donc *subjectives*. — Kant reconnaît bie aux données de la *raison pratique* la certitude objective qu' refuse à celles de la raison pure. Mais ce n'est là qu'une con tradiction. Ses disciples y ont échappé en supprimant absol ment l'objet de la connaissance et en ne laissant subsister qu le sujet, τὸ ἐγώ *cogitans*. De là le *subjectivisme* ou *l'idéalism* qui n'est qu'une transformation du scepticisme, puisqu' consiste à nier toute certitude, toute réalité objective et à dire *Esse est percipi;* l'être des choses consiste à être perçues; le choses n'ont d'existence que dans la pensée et par la pensé

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 500. D différentes formes du scepticisme. A quelles conditions, dans quell circonstances le doute est-il légitime? (Grenoble, nov. 1890.)

501. Quelles sont les principales formes du scepticisme ancien moderne? (Sorbonne, 1880, 1883.)

502. Quelles sont les différentes formes du scepticisme? Les ém

mérer, les classer, les réduire. (1) (Sorbonne, 23 novembre 1872.)

503. Quelle différence doit-on faire entre le dogmatisme, le probabilisme, le scepticisme? Donner des exemples historiques de ces trois états de l'esprit philosophique? (2) (Sorbonne, 1875.)

504. Indiquer et apprécier les raisons par lesquelles certains philosophes ont prétendu que l'homme ne peut arriver à la certitude. (Poitiers, mars 1884.)

505. Exposer et résoudre l'objection sceptique tirée de la diversité des opinions humaines (3). (Rennes, 1889.)

XCII.

Rapports et différences du scepticisme et du mysticisme (4).

(Sorbonne 1868.)

Plan. — 1. Le *scepticisme* et le *mysticisme* se sont produits aux mêmes époques de l'histoire de la philosophie :

a) à la fin de la philosophie grecque, qui expire entre la chaire des Pyrrhoniens et celle des mystiques alexandrins;

b) à la fin de la philosophie scolastique, au XVIe siècle, où l'on ressuscite tous les anciens systèmes et particulièrement le *scepticisme* et le *mysticisme ;*

c) à la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe, après les luttes de l'idéalisme et du sensualisme.

2. Cette connexité historique a sa raison d'être dans ce fait que le scepticisme et le mysticisme ont le même point de départ, la négation de la valeur de la raison et de la légitimité de nos moyens de connaître.

3. Le *scepticisme* et le *mysticisme* diffèrent,

a) parce que l'un ne croit pas à la vérité, tandis que l'autre y croit profondément;

b) parce que l'un plaît aux esprits froids, et l'autre aux âmes élevées et délicates.

4. L'illuminisme des *mystiques* est aussi absurde que les négations des *sceptiques.*

Développement (5). — Le *scepticisme* et le *mysticisme* ont paru aux mêmes époques de l'histoire de la philosophie; ils sont

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 408.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 405.
(3) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 413-416.
(4) Voir Saisset, *Le scepticisme.*
(5) Ce devoir a paru dans l'*Instruction publique.*

nés des contradictions des doctrines opposées et des luttes arden tes des écoles rivales : fatigués de ces luttes et découragés pa ces contradictions, les esprits ont semblé se partager entre le négations du *scepticisme* et les rêveries du *mysticisme*.

Ainsi, la philosophie grecque, après avoir parcouru dans so évolution les trois grands objets de la pensée humaine, l nature, l'homme et Dieu, expire entre la chaire des *sceptique* ou des Pyrrhoniens et celle des *mystiques* de l'école d'Alexan drie, Plotin, Jamblique, Porphyre, Sopater, Edésius, Maxime Syrien et Proclus.

Ainsi encore, la décomposition de la philosophie Scolastiqu au seizième siècle engendre, au milieu de l'effervescence d'idée et de systèmes philosophiques, qui caractérise l'époque de l Renaissance, le *scepticisme* spirituel et hardi de Montaigne e de Charron et le *mysticisme* plus ou moins ardent d'Agrippa de Paracelse, de Valentin Weigel, de Jacob Boehm, de Jérom Cardan, de Robert Fludd et de van Helmont.

Plus tard, vers la fin du dix-septième siècle et au commence ment du dix-huitième, après les luttes de l'idéalisme cartésie et du sensualisme de Hobbes, de Gassendi et de Locke, le *scepti cisme* reparaît avec Bayle et surtout avec David Hume, tandi que le *mysticisme* est soutenu par Pascal et s'affirme dans le ouvrages de Huet, d'Amos, de Cudworth, d'Henri More, de Por dage et de Poiret, comme aussi dans les rêveries des quiétiste et l'exaltation fébrile des convulsionnaires jansénistes.

Cette connexité historique entre le *scepticisme* et le *mysticism* est trop frappante pour qu'on ne voie en elle qu'un fait accidente et fortuit : l'éclosion simultanée de ces deux systèmes a s raison d'être dans leur nature et dans les rapports qu'ils pré sentent.

Le *scepticisme*, en effet, prétend que la raison humaine es incapable d'arriver à la certitude et qu'elle doit s'en tenir a doute universel, « à cette pure et entière surséance et suspensio du jugement » dont parle Montaigne et qui est l'état nature de notre esprit. « Οὐδὲν μᾶλλον, pas plus ainsi qu'ainsi; » — « Peut-être.... Que sais-je? » voilà la devise des *sceptiques*. Or cette devise, les *mystiques* l'acceptent tout d'abord, lorsqu'ils pro clament l'impuissance de la raison humaine et de nos faculté naturelles et qu'ils applaudissent à tous les coups que le scepti-

cisme porte à la certitude; ils établissent avec une complaisance infinie ce que Pascal appelle « les principales forces des Pyrrhoniens contre le dogmatisme ; » ils montrent que « les dogmatiques sont encore à y répondre depuis que le monde dure » et triomphent en voyant « la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes. » (*Pensées; Entretien de Pascal avec M. de Sacy :* passim.)

Le *scepticisme* et le *mysticisme* ont donc le même point de départ, la négation de la valeur de la raison et de la légitimité de nos moyens de connaître. — Seulement, au lieu que les *sceptiques* « ne doutent que pour douter », comme dit Descartes, et s'immobilisent dans la négation de toute certitude, les *mystiques,* pressés du désir de posséder la vérité et voyant la raison convaincue d'impuissance, s'écrient avec Pascal : « Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » Ils demandent donc cette vérité à des facultés supérieures, ou plutôt ils appellent à leur aide des moyens supra-rationnels : la contemplation, les rêves de l'extase, les aspirations ardentes et les effusions de l'amour, les douces superstitions du cœur et les délicieuses souffrances de l'ascétisme. Convaincus qu'ils atteignent, par ces procédés, à la source suprême de toute vérité, ils se reposent avec bonheur dans cette divine et infaillible certitude.

Le *mysticisme* aboutit donc à l'opposé du *scepticisme* : au dogmatisme. Aussi, tandis que le doute plaît aux esprits froids, sévères et critiques, qui trouvent en lui « un doulx et mol chevet à reposer une teste bien faicte », le *mysticisme*, avec ses élans passionnés vers l'infini, séduit les âmes élevées, délicates, ardentes, qui, ayant perdu la foi en la raison humaine, sans pouvoir perdre le besoin de Dieu et de la vérité, cherchent à satisfaire ce besoin immortel et pour cela s'adressent à tout, essayent tout, même le chimérique et l'absurde.

L'illuminisme, en effet, est presque toujours le dernier mot du *mysticisme*, et ses pratiques théurgiques, aussi étranges que les négations effrontées des sceptiques, sont là pour nous dire que tout système qui prend sa base au-dessus ou au-dessous de la raison se condamne infailliblement à l'absurde. « L'homme, a dit Pascal, n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 506. Que sont les principaux mystiques? (Sorbonne, 27 mars 1879.)

507. Qu'est-ce que le mysticisme? Passer rapidement en revue l[es] principaux philosophes mystiques de l'antiquité, du moyen âge et d[es] temps modernes (1). (Sorbonne, 16 mars 1879.)

XCIII.

Expliquer ce mot de Royer-Collard : « On ne fait pas au scep-ticisme sa part; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, [il] l'envahit tout entier. »

(Faculté de Toulouse.)

Plan. — 1. Il y a eu de tout temps des philosophes qui ont sembl[é] « faire au scepticisme sa part » :

a) Parménide et les Éléates et Berkeley, qui ont nié la certi-tude des sens ;

b) les empiriques anciens et modernes, qui rejettent toutes le[s] idées et les vérités métaphysiques ;

c) Kant et ses disciples, qui ont nié la certitude objective ;

d) Pascal, Huet, La Mennais, qui n'admettent la valeur d'aucun[e] de nos facultés naturelles

2. Tous ces philosophes, en croyant échapper aux négations absolue[s] du scepticisme universel, se font illusion et, comme le dit Royer-Col-lard, le scepticisme universel découle logiquement du scepticism[e] partiel,

a) parce que les différentes espèces de certitude reposan[t] toutes sur l'évidence, nier l'évidence dans un cas, c'est s[e] condamner à la nier dans tous les cas ;

b) parce que toutes les facultés intellectuelles n'étant au fon[d] que la même intelligence, si cette intelligence n'est pas véri-dique dans un cas, elle ne l'est dans aucun :

c) parce que, d'ailleurs, l'histoire nous apprend que Hobbes e[t] David Hume, après avoir commencé par le scepticisme par-tiel, en sont arrivés au scepticisme universel.

Développement. — De tout temps il s'est rencontré des philosophes qui, sans nier la certitude et la vérité, comme les sceptiques universels, ont semblé « faire au scepticisme sa

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 417.

art », en attaquant la légitimité de tel ou tel de nos moyens e connaître, de telle ou telle espèce de certitude.

Ainsi, *Parménide* et les *Éléates*, dans l'antiquité, et *Berkeley*, u commencement du dix-huitième siècle, ont nié la véracité es sens et la certitude des connaissances sensibles pour ne reonnaître que l'autorité de la conscience et de la raison : c'est e qu'on appelle l'immatérialisme.

Ainsi encore, les *empiriques* anciens et modernes, la plupart es philosophes de l'école Ionienne et ceux de l'école Atomisque, Leucippe et Démocrite, Épicure et les Épicuriens, Zénon t les Stoïciens, Hobbes et Gassendi, les Encyclopédistes et avid Hume, Hamilton, Stuart Mill et les associationnistes, erbert Spencer et les évolutionnistes, enfin les agnostiques nglais et les positivistes français, Auguste Comte, Littré, . Taine, prétendent qu'il n'y a de réel et de vrai que ce qui voit, se touche, se démontre mathématiquement et nient certitude de tout ce qui dépasse la portée de l'expérience, omme les idées et les vérités métaphysiques.

Ainsi encore, *Kant*, dans sa *Critique de la raison pure*, refuse cette faculté toute valeur objective et n'admet de certitude bsolue que celle qui nous est donnée par la raison pratique t la conscience morale. Les disciples de Kant, Fichte, Schelling, egel, Schopenhauer, nient absolument et dans tous les cas légitimité du passage du subjectif à l'objectif, et soutiennent ue les choses n'ont d'existence que dans la pensée et par la ensée : « *Esse est percipi* ».

Ainsi enfin, *Pascal*, *Huet*, *La Mennais* révoquent en doute la aleur de nos facultés naturelles, pour asseoir l'édifice de la certude et de la science humaine sur les données de la foi, de la évélation, ou sur celles du consentement général.

Tous ces philosophes, dont les systèmes divers sont quelqueis désignés sous le nom générique de *scepticisme partiel ou latif*, croient fermement avoir échappé aux négations absoues du scepticisme universel. Mais c'est là une illusion que oyer-Collard (1763-1845) veut détruire en déclarant « qu'on e fait pas en scepticisme sa part, » et que, « dès qu'il a pénétré ans l'entendement, il l'envahit tout entier », comme s'il diit : « On ne s'arrête pas sur la pente du pyrrhonisme, et une is qu'on s'y est engagé, il faut la descendre jusqu'au bout,

on ne peut pas être sceptique à demi, et une fois qu'on a r voqué en doute telle ou telle espèce de certitude, il faut, b gré, mal gré, rejeter toutes les autres et en venir au scepticisn universel. »

En effet, les différentes sortes de certitude que distingue les logiciens reposent toutes sur le même principe : l'évidenc — Si je crois au témoignage des *sens,* c'est que je vois clair ment qu'il m'est impossible de douter de l'existence de tel s que j'entends, de telle couleur que j'aperçois. — Si je crois la véracité de la *conscience,* c'est que j'ai la notion claire et net des sensations et des sentiments, des pensées et des volitio dont cette faculté m'atteste l'existence. — Si je crois à la lég timité de la *raison,* c'est que les données de cette faculté : tout est plus grand que sa partie ; il n'y a pas d'effet sans caus de mode sans substance, etc., me semblent parfaitement cl res et évidentes. — Si je crois enfin à la véracité de la *mémoi* et du *raisonnement,* c'est que l'évidence de mes souvenirs, mes inductions et de mes déductions entraîne irrésistibleme l'adhésion de mon esprit. Toutes mes facultés ont donc même autorité, l'autorité de l'évidence : or, si cette autorité me semble pas acceptable dans un cas, elle ne saurait l'êt dans les autres ; si elle est suspecte pour les *sens,* il faut qu'el le soit pour la *conscience* et la *raison.* Me voilà donc condamn au nom de la logique, à nier l'évidence sous toutes ses forme si je la répudie sous l'une d'entre elles. « Dès que le scepticisn a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier, » comn le dit Royer-Collard.

N'est-il pas vrai, d'ailleurs, que les pouvoirs de l'esprit sont pas séparés et indépendants les uns des autres et qu' doit dire de l'intelligence et des facultés particulières de l'i telligence ce que Bossuet dit de l'âme et des facultés général de l'âme : « Toutes les facultés *intellectuelles* ne sont au fo que la même *intelligence,* qui reçoit divers noms à cause de s différentes opérations? » Ainsi, les *sens* ne sont que l'intelligen en tant qu'elle connaît l'existence et les propriétés des corp la *conscience* est cette même intelligence en tant qu'elle sai les phénomènes et les facultés de l'âme; la *raison* est enco l'intelligence en tant qu'elle conçoit les rapports nécessaires universels, le pourquoi et le comment des choses, etc. Or,

intelligence est trompeuse dans un cas, pourquoi serait-elle éridique dans l'autre ? » Si les *sens* ne méritent aucune conance, comme le disent les idéalistes, pourquoi la *raison* en ıériterait-elle? Si c'est la *raison* dont il faut suspecter le témoinage, comme le prétendent les empiriques, pourquoi accorder lus de valeur aux *sens et au raisonnement?*... « Soyez donc onséquents avec vous-mêmes, devons-nous dire aux partisans u scepticisme partiel : révoquez en doute toute certitude et iez la véracité de toutes les facultés humaines. » « Dès que le :epticisme a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout en-er, » comme le dit Royer-Collard.

L'histoire de la philosophie est là pour nous montrer que ces onséquences rigoureuses, auxquelles Kant, Berkeley et bien 'autres n'ont échappé que par des contradictions plus ou moins agrantes, sont acceptées par des esprits plus logiques et plus bsolus, comme Hobbes qui en vient à révoquer en doute le :moignage des sens et l'existence du monde extérieur, et omme David Hume qui, après avoir nié l'autorité de la raison, iéconnaît aussi celle des sens et soutient une sorte de scepti-sme universel, qu'on a désigné sous le nom expressif de *ihilisme.*

Hobbes et David Hume avaient commencé par « faire au scep-cisme sa part » ; mais « dès qu'il a eu pénétré dans leur enten-:ment, il l'a envahi tout entier » et s'y est établi d'une manière éfinitive. Ainsi en sera-t-il toujours : on ne transige pas avec scepticisme; céder sur un point, c'est se préparer la défaite ır toute la ligne, et le dogmatisme ne peut trouver de salut ıe dans l'affirmation totale de la certitude et de la vérité.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 508. Sur tte pensée de Publius Syrus : « *Nescire quædam magna pars 'pientiæ.* » (Faculté de Rennes, août 1874.)

509. Quel est le sens de l'aphorisme suivant : « *Nescire quædam agna pars sapientiæ* »? (Lyon, 1890.)

XCIV.

Qu'entend-on par le principe de la relativité de la connaissanc Dans quel sens et dans quelle mesure ce principe est vrai (1)?

(Sorbonne, 7 juillet 1884.)

Plan. — 1. Énonciation du principe de la relativité de la connai sance.

2. C'est Hamilton qui l'a formulé et développé dans ses *Discu sions philosophiques*, où il affirme

a) que Kant a eu tort de laisser subsister la « chose en soi » l'idée de l'absolu;

b) que l'esprit humain ne peut concevoir que des rapports, c'e à-dire des relations, et que l'absolu pensé devient relatif, co ditionnel;

c) enfin, qu'on ne peut penser l'absolu sans tomber dans u contradiction, puisqu'il n'est qu'une négation, la négation relatif.

3. Cette doctrine a été critiquée par Stuart Mill, Herbert Spenc et M. Fouillée,

a) parce que, si l'absolu n'est pas concevable, le relatif qui s'explique que par lui devient inintelligible;

b) parce que l'absolu, étant la négation de toute condition, no apparaît comme l'idée la plus positive qu'il y ait au monde;

c) parce que dire que nous ne pouvons pas connaître l'absol c'est dire implicitement qu'il y a un absolu.

4. Non seulement l'absolu n'est pas inconnaissable, mais il est ré lement connu et notre entendement a pour objet des vérités absolu Exemples (Fénelon).

5. C'est par l'absolu que nous mesurons le relatif.

6. Le principe de la relativité de la connaissance est vrai en ce se

a) que nos connaissances expérimentales sont relatives;

b) que toutes nos connaissances, quelles qu'elles soient, so finies, bornées, inadéquates, sans être pour cela le néant de connaissance.

Développement. — On entend par le *principe de la rel tivité de la connaissance* cette affirmation que « toutes nos idé sont essentiellement relatives et ne peuvent jamais être abs lues, parce que l'absolu, l'inconditionnel, comme l'appel Kant, n'est ni réel, ni même concevable ou connaissable. »

(1) Voir Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*.

C'est Hamilton, le dernier représentant de l'école Écossaise 1788-1856), qui a formulé « ce grand principe » et l'a dévepppé dans le plus connu et le plus saisissant de ses écrits, *Disussions philosophiques.* — Il commence par dire que, si Kant a ué le corps de l'absolu, il n'en a pas exorcisé le fantôme, puisu'il a laissé subsister le « noumène », ou la chose en soi, et idée de l'absolu : cette idée existant dans l'esprit, les métahysiciens seront toujours tentés, en dépit de la critique de ant, de passer de l'idée à l'être. Pour couper court à ces tentatives, il faut montrer que l'idée même de l'absolu n'existe as, que l'absolu n'est qu'une pseudo-idée. — En effet, la *loi e la relativité* est l'essence même de l'intelligence : l'esprit huain ne conçoit et ne peut concevoir que des rapports, c'est-dire des relations. Penser, c'est conditionner, limiter, c'est-àire soumettre l'objet de la pensée à des conditions, à des mites, ne serait-ce qu'aux limites, aux conditions de la pensée. ès lors, l'absolu pensé devient relatif, relatif à nous qui le ensons et à tout le reste dont nous le distinguons. L'absolu ensé devient conditionné, lui qui par hypothèse est le pur iconditionnel. — Schelling a donc tort de parler de l'intuition itellectuelle de l'absolu. On ne peut penser l'absolu sans tomer dans une contradiction. Par exemple, on parle d'une cause remière absolue; mais une cause est relative à ses effets : elle 'existe que pour eux et par eux; sans eux, elle ne serait pas ause. Et puis, pensée par nous, elle est relative à nous-mêmes. - Ainsi donc, l'absolu, l'inconditionnel n'est pas seulement dépourvu de toute réalité objective, il n'est pas même susceptble d'une affirmation subjective : il ne peut être ni connu ni onçu; la notion qu'on en a est une simple négation, la néation du conditionnel, la négation du relatif « un faisceau de égations ». La négation du relatif, qui ne laisse après soi ue le vide dans l'esprit, c'est ce que nous appelons l'absolu. 'absolu ne peut être que l'objet de la foi.

Cette doctrine d'Hamilton, qui semble la résurrection du stème des Sophistes et de Protagoras en particulier, d'après quel l'homme est la mesure de toute chose, a été vivement criquée par Stuart Mill dans son *Examen de la philosophie d'Hailton,* par Herbert Spencer dans ses *Premiers principes* et par . Fouillée dans sa *Philosophie de Platon.*

Tout d'abord, Herbert Spencer fait remarquer avec raiso que les mots *relatif* et *absolu,* de l'aveu même d'Hamilton, s'o posent l'un à l'autre et n'*ont de sens que par cette opposition réc proque.* D'où il suit que, si l'un des deux termes corrélati n'existe pas dans la pensée, si l'absolu n'est pas concevabl l'opposition disparaît et, par conséquent, l'autre terme en mêm temps. « Si le non-relatif ou l'absolu, dit-il, est une négatio pure, la relation entre lui et le relatif devient inintelligibl puisque un des deux termes de la relation est absent de la per sée. Si la relation est inintelligible, le relatif lui-même devie inintelligible, faute de son antithèse : d'où résulte l'évanoui sement de toute pensée. » (*Cité par M. Élie Rabier.*)

En second lieu, il y a longtemps que Descartes et Fénelc ont remarqué que *dans l'idée de l'absolu* et de l'infini il y une négation, la *négation des conditions qui rendent le relat relatif,* le fini, fini; mais que, comme ces conditions sont d restrictions, des bornes de l'être, en les niant nous nions tou borne, toute restriction, toute négation, et cette négation, a lieu de laisser le vide dans l'esprit, y laisse comme résult l'être sans conditions et sans limites, c'est-à-dire l'idée la pl affirmative et la plus positive de toutes. Stuart Mill et Herbe Spencer sont sur ce point d'accord avec Fénelon et Descarte ce qui certes est fort rare et par là même important à noter.

En troisième lieu, « dire que nous ne pouvons connaît l'absolu, c'est *dire implicitement qu'il y a un absolu.* Quar nous nions que nous ayons le pouvoir de connaître l'essen de l'absolu, nous en admettons tacitement l'existence; et seul fait prouve que l'absolu a été présent à notre pensée, n pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose. » C argument d'Herbert Spencer a été repris par M. Fouillé lorsqu'il dit : « Si vous n'aviez réellement aucune concepti de l'absolu, vous ne pourriez pas même dire que vous ne connaissez point ; vous ne pourriez pas, en parcourant tous l systèmes philosophiques, vous écrier comme vous le faites ceci n'est pas l'absolu ; il n'est point ici, il n'est point là ; je le reconnais nulle part. Pour *ne pas reconnaitre,* comme po reconnaître, il faut préalablement connaître en quelque m nière. »

L'*absolu n'est donc pas inconnaissable :* il est parfaiteme

onnaissable; il *est même réellement connu*, et, quoi qu'en dise
lamilton, notre intelligence a pour objet des vérités abso-
ues, nécessaires, immuables, éternelles : v. g. il n'y a pas
l'effet sans cause; il n'y a pas de mode sans substance; tout ce
ui existe a une fin; rien n'existe sans une raison suffisante, etc.
Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse, s'écrie Féne-
on; qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur
es êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les angles; il sera
oujours également *vrai en soi* que la même chose ne peut tout
nsemble être et n'être pas; qu'un cercle parfait ne peut avoir
ucune portion de ligne droite; que le centre d'un cercle par-
ait ne peut être plus près d'un côté de la circonférence que de
'autre, etc. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vé-
ités; il pourrait même se faire qu'il n'y aurait ni univers ni es-
rit capable de penser à ces vérités; mais enfin ces vérités n'en
eraient pas moins *constantes en elles-mêmes*, quoique nul
sprit ne les connût, comme les rayons du soleil n'en seraient
as moins véritables, quand même tous les hommes seraient
veugles et que nul n'aurait des yeux pour en être éclairé. »

Non seulement l'absolu est connu et pensé par notre esprit;
nais c'est encore *par lui que nous connaissons*, que nous pen-
ons, que nous mesurons le relatif. « C'est parce que nous avons
'idée d'un bonheur absolu que nous trouvons des degrés dans
a félicité toute relative dont nous jouissons. C'est parce que
ous avons l'idée d'une vérité absolue que nous trouvons des
egrés de vraisemblance dans les opinions des hommes. Et nous
e nous trouverions pas plus ou moins heureux, plus ou moins
approchés de la vérité, si nous ne concevions invinciblement
idée d'une félicité et d'une vérité absolues. » (*Joly.*) On peut
onc dire de l'absolu et du relatif ce que Bossuet a dit du par-
ait et de l'imparfait : « L'*absolu* est le premier en soi et dans
os idées, et le *relatif* en toutes façons n'en est qu'une dégra-
ation. »

Faut-il donc proscrire absolument de la philosophie le « *grand
rincipe de la relativité de la connaissance* » ?

Il ne le semble pas : car il est vrai dans un sens et dans une
ertaine mesure. — *Toutes les connaissances sensibles et expéri-
ientales sont relatives*, parce que les phénomènes et les pro-
riétés des corps que nous révèlent les sens nous apparaissent

comme contingents et particuliers et que nous ne savons de l matière que ses effets sur nous et sur nos organes. — *Tout nos connaissances, quelles qu'elles soient, sont relatives*, parce qu nous ne connaissons le tout de rien; parce que nous n'avon aucune notion adéquate, ni celle d'un homme, ni celle d'u animal, ni celle d'un grain de sable. Intelligences finies et bornées nous n'avons de toutes choses que des idées incomplètes et ina déquates, c'est-à-dire relatives. *Nous ne connaissons donc pa l'absolu autant qu'il est connaissable*; nous ne le comprenon pas absolument : nous ne connaissons de lui que ses rapport avec nous et avec le monde, et il nous apparaît comme la Caus première et la raison dernière de l'univers. — Il n'est pas pou cela déchu de sa nature et « devenu relatif pour être pensé » Tout est relatif à lui : il n'est relatif à rien. Pour être relative l'idée que nous en avons n'est pas une pure négation. Entre l *connaissance absolue* et le *néant de la connaissance* il y a un mi lieu; c'est un savoir mêlé d'ignorance ou une ignorance savante or, tel est l'état de notre esprit par rapport à l'absolu et à l vérité en général.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 510 Exposer et discuter la théorie de la relativité de la connaissance. (Lyon, nov. 1890.)

511. Pourquoi un philosophe contemporain a-t-il donné le nom d'in connaissable à l'absolu ? (Lyon, novembre 1891.)

512. Quelle différence y a-t-il entre le relativisme et le scepticisme (Clermont, 1891.)

513. Que penser de cette maxime : « Il n'y a qu'une vérité absolue c'est qu'il n'y a rien d'absolu »? (Besançon, 1891.)

SECONDE PARTIE DE LA LOGIQUE.

DE LA MÉTHODE EN GÉNÉRAL.

XCV.

« Les lois de la logique, dit Leibniz, sont les règles du bon sens mises en ordre et par écrit. » Justifier cette maxime en l'appliquant aux règles de la méthode de Descartes (1).

(Sorbonne, 5 avril 1884.)

Plan. — 1. La logique, après avoir été exaltée outre mesure au moyen âge et trop dépréciée par le seizième siècle et par Descartes, a été réhabilitée par Leibniz, qui dit que ses lois ne sont que celles du bon sens.

2. Dès l'origine, les hommes raisonnaient juste en suivant l'inspiration du bon sens, et Aristote n'a fait que recueillir ses règles dans l'*Organon*.

3. Bacon les a complétées en donnant dans le *Novum Organum* la théorie de la méthode expérimentale et inductive.

4. Les règles de la méthode de Descartes sont les règles du bon sens, qui nous dit :

- *a*) qu'il faut tenir pour certain ce qui est évident et éviter la précipitation et la prévention (1re règle de Descartes);
- *b*) que l'analyse est indispensable à l'intelligence humaine (2e règle);
- *c*) qu'il faut aller du facile au difficile et mettre de l'ordre dans ses pensées (3e règle);
- *d*) que l'esprit humain a besoin de connaître les rapports des choses (4e règle).

5. Le mérite de Descartes est d'avoir nettement formulé ce que tout le monde entrevoyait confusément et présenté dans leur ordre naturel les règles de l'évidence, de l'analyse et de la synthèse.

Développement. — La *logique* est la science du vrai ou des lois de la pensée; exaltée outre mesure par les Scolastiques qui voyaient en elle la clef d'or de toutes les sciences, elle avait été victime au seizième siècle d'une réaction violente, dont Rabelais, Pierre la Ramée et Montaigne avaient été les auteurs et dont Descartes s'était fait l'écho en disant dans son *Discours de la méthode* (2e partie) que, « pour la Logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer

(1) Voir Waddington, *Essais de logique;* — Renouvier, *Logique.*

à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lull à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les a prendre. » C'est contre ces injustes attaques que Leibniz vo lait protester, lorsqu'il disait que « les lois de la logique so les règles du bon sens mises en ordre et par écrit ».

Le bon sens, en effet, est « le maître de la vie humaine comme l'a dit Bossuet, et il l'était dès l'origine, avant que logique scientifique ne fût créée par le génie d'Aristote. L hommes pensaient et raisonnaient juste; ils cherchaient trouvaient la vérité en suivant les inspirations de cette logiq naturelle à tout esprit droit et judicieux. S'ils commettaient d erreurs, ce n'était que parce qu'ils s'écartaient des lois de raison et du bon sens. Ces lois, mises en lumière par l'exp rience, Aristote les recueillit et les coordonna dans son *Organo* comme il avait recueilli et coordonné dans sa *Poétique* et da sa *Rhétorique* les règles du bon sens suivies par les poètes les orateurs pour arriver à plaire et à charmer, à convainc et à persuader. C'est parce que ce grand philosophe n'a f que consigner par écrit les résultats de ses observations sur marche naturelle et ordinaire de l'esprit humain dans la r cherche et la démonstration de la vérité que l'*Organon* est chef-d'œuvre immortel et que les lois de la logique qu'il re ferme, lois de la proposition et de la définition, lois du syll gisme et de la démonstration, sont d'une exactitude et d'u précision telles que, depuis plus de deux mille ans, les théori du chef de l'école péripatéticienne « n'ont fait, au dire de Ka ni un pas en avant, ni un pas en arrière ».

Bacon, il est vrai, les a complétées en donnant dans le *Nov Organum* la théorie de la méthode expérimentale et inducti mais en s'inspirant toujours des règles du bons sens, qui no dit que la véritable manière de connaître la nature est l'o servation, l'expérimentation, la classification, l'induction, que « la vraie philosophie est celle qui est l'écho fidèle de voix du monde, celle qui est écrite, en quelque sorte, sous dictée des choses ».

Descartes, venu après Bacon, a formulé, lui aussi, quat règles célèbres qu'il veut substituer aux lois de l'ancienne l gique et qu'il donne dans la seconde partie de son *Discours la méthode*. Ces règles, applicables à tous les actes de l'espri

à toutes les opérations de la pensée, à tous les travaux de la science, n'ont mérité de devenir classiques et d'être adoptées par les savants et les philosophes que parce qu'elles sont, comme le dit Leibniz, « les règles du bon sens mises en ordre et par écrit ».

Que nous dit, en effet, le bon sens, à propos de la *certitude et de la vérité?* Qu'il faut tenir pour certain tout ce qui nous semble *évident*, et que l'intelligence, faite pour la vérité, y arrive naturellement toutes les fois qu'elle prend la peine de considérer attentivement les choses, sans écouter ses préjugés ou ses préventions. — Eh bien, Descartes ne fait que consacrer ces règles élémentaires du bon sens, lorsqu'il dit : « Le *premier précepte* de ma méthode était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je *ne la connusse évidemment être telle,* c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. »

Que nous dit encore le bon sens, à propos de la *recherche de la vérité?* Qu'une intelligence finie et bornée comme la nôtre ne voit rien quand elle veut tout voir en même temps, et que, ne pouvant embrasser dans leur ensemble les divers éléments des questions qu'elle étudie, elle doit les considérer l'un après l'autre par l'abstraction et l'*analyse.* — Eh bien, Descartes proclame avec le bon sens cette nécessité de l'analyse dans tout travail intellectuel, lorsqu'il dit : « Le *second précepte* de ma méthode était de *diviser* chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. »

Le bon sens nous dit aussi que, pour réussir dans la recherche de la vérité, il faut *aller du facile au difficile,* du connu à l'inconnu et suivre en tout l'ordre de la nature, ou à défaut de cet ordre, en établir un autre plus ou moins rigoureux entre nos connaissances. — Descartes ne parle pas autrement quand il nous dit : « Le *troisième précepte* de ma méthode était de *conduire par ordre* mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance

des plus composés, et *supposant même de l'ordre* entre ceu qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. »

C'est enfin un besoin de l'esprit humain, constaté par le sen commun, que celui de connaître *les rapports* des choses e d'embrasser l'ensemble de leurs éléments constitutifs. — Descarte s'inspire de la connaissance de ce besoin de synthèse, quand dit : « Le *dernier précepte* de ma méthode était de *faire partou des dénombrements* si entiers et des revues si générales que j fusse assuré de ne rien omettre. »

Voilà comment les lois de la logique, telles que les a formu lées l'auteur du *Discours de la méthode*, ne sont que les règle du bon sens. C'est néanmoins un grand mérite d'avoir exprim avec une clarté lumineuse ce que tout le monde entrevoya confusément, d'avoir présenté dans leur ordre naturel et logiqu les règles de l'*évidence*, de l'*analyse* et de la *synthèse*. C mérite a valu au *Discours de la méthode* l'honneur d'être ap pelé « la charte de la philosophie moderne » et d'être mis pa Bossuet au-dessus de tous les ouvrages de Descartes et de tou ceux de son siècle.

Sujets donnés au baccalauréat. — 514. De la méthode géné rale ; ses règles et ses procédés principaux.
(Grenoble, juillet 1890.)

515. Analyser les quatre règles du *Discours de la méthode* d Descartes et les réduire à l'essentiel de la méthode qu'elles contien nent. (Sorbonne, 7 novembre 1874.)

516. La méthode de Descartes (1).
(Sorbonne, 16 juillet 1884.)

517. Exposer, en les expliquant, les quatre règles de la méthod données par Descartes. (Sorbonne 1866.)

518. De l'analyse et de la synthèse. Leur nature et leur rôle (2).
(Besançon, 1890.)

519. Du sens des mots analyse et synthèse dans les sciences mathé matiques. (Montpellier, 1891.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 550.
(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 237.

DE LA MÉTHODE DÉMONSTRATIVE.

XCVI.

Théorie de la définition. Y a-t-il plusieurs sortes de définitions (1)?

(Faculté de Douai, juillet 1885.)

Plan. — 1. La *définition* est l'explication du sens d'un mot ou de la nature d'une chose.

2. Exemples de définitions.

3. On distingue ordinairement deux sortes de définitions :
   a) les définitions *de mot* ou de nom;
   b) les définitions *de chose*.

4. D'après Port-Royal, les définitions *de mot* et les définitions *de chose* diffèrent entre elles,
   a) parce que les unes sont arbitraires et que les autres ne le sont pas;
   b) parce que les premières ne peuvent être contestées et que les autres peuvent l'être;
   c) parce que celles-là peuvent être prises pour principes et que celles-ci ne le peuvent pas.

5. Cette distinction des définitions *de mot* et des définitions *de chose* a été attaquée,
   a) parce qu'il n'y a pas de définition *de mot* sans définition de chose;
   b) parce qu'il n'y a pas de définition *de chose* sans définition de mot;
   c) parce que les définitions *de mot* ne sont pas arbitraires.

6. Il y a du vrai dans ces objections; mais il faut maintenir quand même la distinction entre la définition *de mot* et la définition *de chose*,
   a) parce que d'abord la définition *de mot* n'est pas toujours une définition de chose;
   b) parce qu'on a le droit de désigner les choses par ce qu'il y a de dominant en elles.

7. Il y a trois sortes de définitions *de mot :* — la définition *étymologique*, — la définition *usuelle*, — et la définition de *mot proprement dite.*

8. Règles des définitions étymologiques et usuelles, et des définitions de mot proprement dites (*Port-Royal*).

9. Il y a plusieurs sortes de définitions de chose : — la définition *substantielle* et la définition *génétique* ou *causale;* — la définition *essentielle* et la définition *accidentelle;* la définition *analytique* et

(1) Voir Liard, *Les définitions géométriques et empiriques.*

la définition *synthétique :* — les définitions *inductives*, et les défini-tions *déductives ;* — les définitions *géométriques* et les définitions *empiriques ;* — les définitions moins exactes ou *descriptions* et les définitions *logiques*.

10. Règles de la définition *de chose* : elle doit être *universelle*, *propre*, *claire*, *réciproque*.

11. Les définitions sont d'une grande utilité,
  a) dans les sciences abstraites ;
  b) dans les discussions.

Développement. — La *définition* est l'explication, la détermination du sens d'un mot ou de la nature d'une chose.

On donne des *définitions* quand on dit : la logique est la science du vrai ou la science des lois de la pensée humaine, comme l'ont dit Kant et Hamilton ; la morale est la science du bien ou la science des lois de la volonté humaine.

On distingue ordinairement deux sortes de définitions : les définitions *de mot* ou définitions *nominales*, et les définitions de *chose* ou définitions *réelles*.

Les définitions de *mot* ou de *nom* font connaître le sens qu'on attache à un mot ou à un nom : v. g. on appelle âme le principe de la pensée.

Les définitions de *chose* ont pour objet de déterminer la nature des choses exprimées par les mots : v. g. l'âme est une substance, une force, une, identique, spirituelle, libre et immortelle, qui dans chacun de nous pense, sent, veut et est le principe de la vie du corps.

Voici, d'après la *Logique de Port-Royal*, les différences qui existent entre ces deux sortes de définitions :

« Premièrement, les *définitions de nom* sont *arbitraires*, et *celles des choses ne le sont point :* car chaque son étant indifférent de soi-même et par sa nature à signifier toutes sortes d'idées, il m'est permis, pour mon usage particulier et pourvu que j'en avertisse les autres, de déterminer un son à signifier précisément une certaine chose sans mélange d'aucune autre ; mais il en est tout autrement de la définition des choses : car il ne dépend point de la volonté des hommes que les idées comprennent ce qu'ils voudraient qu'elles comprissent ; de sorte que, si en voulant les définir nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur.

« En second lieu, les *définitions de noms ne peuvent être contestées* par cela même qu'elles sont arbitraires; car vous ne pouvez pas nier qu'un homme ait donné à un son la signification qu'il dit lui avoir donnée; mais pour les *définitions de choses, on a souvent le droit de les contester,* parce qu'elles peuvent être fausses.

« Troisièmement, *toute définition de nom,* ne pouvant être contestée, *peut être prise pour principe,* au lieu que les *définitions de choses ne peuvent point du tout être prises pour principes* et sont de véritables propositions qui peuvent être niées par ceux qui y trouvent quelque obscurité. »

Cette distinction des définitions *de mot* et des définitions *de chose* a été attaquée par quelques logiciens, par M. Duval-Jouve en particulier. Elle n'est à ses yeux qu'une subtilité mal fondée; car 1° il n'y a pas de définition de mot qui ne soit dans une certaine mesure une définition de chose; 2° il n'y a pas de définition de chose qui ne soit une définition de mot. D'ailleurs, ajoute-t-il, « les définitions de mots ne sont pas arbitraires. Je comprends que je puisse nommer chapeau ce que les autres appellent géométrie; mais si on me demande ce que j'entends par chapeau, je suis obligé de répondre comme les autres que c'est la science des grandeurs. Ce qui est libre, ce n'est pas la définition, c'est la dénomination; or, baptiser une chose, ce n'est pas la définir. »

Il y a du vrai dans ces objections et il faut reconnaître qu'ordinairement celui qui explique un mot explique en même temps la chose désignée par ce mot. — Mais il n'en est ni toujours ni nécessairement ainsi : très souvent la définition de mot n'explique que la pensée de celui qui parle, la conception qu'il a dans l'esprit; or, cette définition une fois accordée, il reste à savoir quelle est la nature de la chose définie. Ainsi, un matérialiste et un spiritualiste qui discuteront ensemble peuvent très bien s'accorder d'abord sur le sens du mot âme et convenir qu'ils entendront tous deux par ce mot le principe de la pensée. Il restera toujours à savoir quelle est la nature de ce principe. — D'ailleurs, alors même que toute définition de mot serait en même temps une définition de chose, on ne peut contester que celui qui définit considère principalement tantôt la nature de la chose et tantôt le sens du mot; or, on a toujours le droit de

désigner les choses par ce qu'il y a de prédominant en elles e par conséquent de distinguer les définitions de *chose* des définitions de *mot*.

Il y a trois sortes de définitions de mot : la définition *étymologique*, la définition *usuelle* et la *définition de mot proprement dite*.

La définition *étymologique* est l'explication de l'origine et de la formation d'un mot : v. g. le mot philosophie vient du grec φιλὸς σοφία, ami de la sagesse ou de la science.

La définition *usuelle* consiste à faire connaître le sens attaché par l'usage aux mots d'une langue : telles sont les définitions données par les dictionnaires.

La *définition de mot proprement dite* ou *définition de nom* a pour objet d'indiquer en quel sens on prend un mot : v. g. j'appelle *bara* une figure terminée par trois lignes.

Il est évident que la définition *étymologique* et la définition *usuelle* ne sont légitimes qu'à la condition d'exprimer, l'une la véritable étymologie, l'autre la véritable signification usuelle des mots.

Quant à la définition *de nom* proprement dite, voici ses règles, d'après Port-Royal :

« La première est qu'il ne *faut pas entreprendre de définir tous les mots*, parce que souvent cela serait inutile et qu'il est même impossible de le faire : « inutile, parce qu'il y a des mots si clairs que tous les hommes en ont naturellement la même idée ; impossible, parce que, pour définir, il faut nécessairement recourir à des termes qui ne se définissent pas ».

« La seconde observation est qu'il ne faut point *changer les définitions déjà reçues*, quand on n'a point sujet d'y trouver à redire.

« La troisième observation est que, quand on est obligé de définir un mot, on doit, autant que l'on peut, *s'accommoder à l'usage*, en ne donnant pas aux mots des sens tout à fait éloignés de ceux qu'ils ont et qui pourraient même être contraires à leur étymologie. »

On distingue plusieurs espèces de définitions de chose :

La définition *substantielle*, qui fait connaître une chose par ses éléments constitutifs : v. g. les sels sont des corps composés d'un acide et d'une base ; et la définition *génétique* ou *causale*, qui explique la manière dont une chose a été produite et en-

gendrée : v. g. le papier est du linge mis au pilon, réduit en pâte, etc.;

La définition *essentielle*, qui indique les attributs caractéristiques d'une chose; v. g. l'homme est un animal raisonnable; et la définition *accidentelle*, qui met en lumière les modes et les propriétés d'une chose; v. g. l'électricité est un agent impondérable qui produit des phénomènes d'attraction et de répulsion;

La définition *analytique*, qui ne fait qu'éclairer une notion reçue : v. g. le style est l'art d'exprimer sa pensée en écrivant; et la définition *synthétique*, qui ajoute des éléments nouveaux à une notion connue : v. g. « Le style, a dit Buffon, est l'ordre et le mouvement que l'on met dans ses pensées »;

Les définitions *inductives*, que l'on obtient par la généralisation en physique, en chimie; et les définitions *déductives*, qui consistent à décomposer les idées, en géométrie, en arithmétique : v. g. le triangle est une figure de trois côtés.

Les définitions *géométriques* ou *à priori*, qui sont nécessaires et absolues, parce qu'elles contiennent ce qu'on y a mis et rien que ce qu'on y a mis, et les définitions *empiriques*, qui, étant le résultat de l'observation, ne sont que contingentes et provisoires, parce qu'un fait nouveau, un cas inconnu peut modifier l'idée qu'on s'est faite des choses;

Enfin les définitions *moins exactes* ou *descriptions*, qui ne font connaître les choses que par ce qu'il y a en elles d'accidentel, et les définitions *exactes* ou *logiques*, qui expliquent la nature d'une chose par son genre prochain et sa différence spécifique, *per genus proximum et differentiam specificam*, c'est-à-dire en la plaçant dans une classe d'êtres déterminée et en indiquant les caractères qui la distinguent de tous les autres objets de la même classe. On dit le genre *prochain*, car il ne suffit pas d'indiquer le genre éloigné et de dire, par exemple, que l'homme est un être; il faut marquer qu'il est un animal. On ajoute la différence *spécifique*, c'est-à-dire le caractère qui différencie et distingue entre elles les diverses espèces contenues dans un genre : il faut donc dire que l'homme est un *animal raisonnable*.

Voici encore, d'après Port-Royal, les règles de la définition des choses :

1° Il faut qu'une définition soit *universelle;* c'est-à-dire qu'el comprenne tout le défini. C'est au nom de cette règle qu faut rejeter les définitions *trop étroites : orator vir bonus dicen peritus,* et les définitions *trop larges* : l'homme est l'image de Die

2° Il faut qu'une définition soit *propre,* c'est-à-dire qu'elle i convienne qu'au défini, *omni et soli definito;* cette règle coi damne les définitions par métaphore : le rivage est l'endroit (viennent se jouer les flots.

3° Il faut qu'une définition soit *claire*, c'est-à-dire qu'elle no serve à avoir une idée plus claire et plus distincte de la cho qu'on définit. « Une définition obscure, dit Aristote, ressen ble à ces tableaux de mauvais peintres qui sont inintelligibles moins d'une inscription pour en expliquer le sujet. » « Le rir dit Schlegel, est la négation de la vie intime, la subjectivité (contradiction avec elle-même (???) » Il est donc essentiel de r chercher dans les définitions la précision et la netteté.

A ces trois règles de Port-Royal on en ajoute ordinaireme une quatrième : il faut que la définition soit *réciproque*, c'est- dire que le sujet et l'attribut puissent être pris indifféremme l'un pour l'autre.

Il est aisé de voir l'utilité et l'importance des définitions (mots et de choses. — D'abord, elles sont le fondement et la *ba des sciences abstraites,* qui, comme l'arithmétique, la géométri ne font guère que tirer les conséquences qui découlent néce sairement de certaines définitions générales érigées en pri cipes. — En second lieu, les définitions offrent le précieux ava tage de *dissiper les équivoques* et de prévenir les malentendus les discussions stériles. « Voilà donc, dit Port-Royal, la gran utilité de la définition des noms, de faire comprendre netteme de quoi il s'agit, afin de ne pas disputer inutilement sur d mots que l'un entend d'une façon et l'autre de l'autre, comn on fait si souvent, même dans les discours ordinaires. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 520. I la définition. Différences de la définition de mot et de la définiti de chose. Régles de l'une et de l'autre. Donner des exemples (1).

(Sorbonne, 3 août 1870.)

521. Qu'est-ce que définir? En quoi diffèrent les unes des autres l définitions géométriques et celles des sciences naturelles?

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 233.

522. Qu'est-ce que la définition? Quel en est le rôle dans les différentes sciences? (Paris, novembre 1892.)
(Bordeaux, 1889.)

523. Qu'entend-on en disant que les définitions sont libres? Expliquer et limiter ce principe. En indiquer les conséquences.
(Sorbonne, 1875.)

524. Règles de la définition : donner des exemples.
(Sorbonne, 26 novembre 1868.)

525. Utilité des définitions. Quelles choses doivent être définies? Règles de Pascal. (Sorbonne, 7 novembre 1866.)

526. Du rôle de la définition dans les sciences mathématiques et dans les sciences naturelles. (Montpellier, nov. 1890.)

527. Peut-on toujours commencer à traiter une matière par la définition? Que penser de cette proposition d'un jurisconsulte : « Commencer par définir, c'est commencer par conclure »? (Toulouse, 1891.)

528. Quels sont les trois éléments du jugement auxquels correspondent les trois parties de la proposition? (Sorbonne, 2 août 1893.)

529. Montrer comment les jugements diffèrent entre eux au point de vue de la *qualité* et de la *quantité*. Donner des exemples.
(Sorbonne, 1880.)

530. Qu'entendait-on dans l'ancienne logique par les trois opérations de l'esprit? Expliquer les caractères propres à chacune d'elles et leurs rapports (1). (Sorbonne, 1872.)

531. Théorie de la proposition (2). (Sorbonne, 16 avril 1878.)

532. Analyser les différentes sortes de propositions. En montrer l'accord avec les lois du jugement. (Sorbonne, 1875.)

533. Du rôle du verbe dans l'analyse de la proposition, d'après Port-Royal. (Sorbonne, 13 août 1868.)

XCVII.

Qu'est-ce que le raisonnement? Analyse psychologique et logique de ce procédé.

(Sorbonne, 5 juillet 1828.)

Plan. — 1. La définition du *raisonnement* donnée par les Scolastiques, Port-Royal, Bossuet, Locke et Condillac, est incomplète et ne s'applique qu'au raisonnement *déductif*.

2. Il faut définir le *raisonnement* l'opération de l'esprit par laquelle nous passons d'un jugement à un autre jugement.

3. L'analyse *psychologique* du *raisonnement* nous dit :

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 219.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 225.

a) d'abord qu'il a sa raison d'être dans la faiblesse de notr intelligence;

b) en second lieu, qu'il présente trois formes principales : l *déduction*, l'*induction*, le *raisonnement par analogie;*

c) en troisième lieu, que chacune de ces formes du *raisonne ment* a sa marche et son principe propres : marche et prin cipe de la *déduction;* marche et principe de l'*induction* marche et principe de l'*analogie;*

d) Enfin, que le raisonnement n'est qu'une fonction de la raisor

4. La *logique* indique la valeur, les règles et le rôle du *raisonne ment;* elle nous dit

a) que la *déduction* est le principal procédé de la méthod démonstrative, que le syllogisme est sa forme la plus rigou reuse et qu'on peut ramener ses règles à trois principales qui en garantissent la valeur absolue;

b) que l'*induction* est le procédé fondamental de la méthod expérimentale; que les lois qu'elle établit sont incontestable et que ses règles données par Bacon et Stuart Mill se ramè nent à trois principales;

c) que l'*analogie*, procédé moins régulier que l'induction, n donne des résultats dignes de la science que moyennant deux cond tions.

Développement. — Le *raisonnement*, au dire des Scolasti ques, de Port-Royal, de Bossuet, de Locke et de Condillac, es une opération de l'esprit qui consiste à tirer un jugement d'au tres jugements. — Mais cette définition ne s'applique qu'à un forme du raisonnement, le raisonnement *déductif*, et ne compren pas l'*induction*, qui n'est cependant ni moins naturelle ni moin légitime que la déduction.

Il faut donc définir le raisonnement l'opération de l'espri par laquelle nous passons d'un jugement à un autre jugement nous allons du connu à l'inconnu.

L'analyse *psychologique* nous apprend que cette opération sa raison d'être dans la faiblesse de notre intelligence : comm nous n'avons l'intuition que d'un petit nombre de vérités, et qu nous ne saisissons directement que très peu de rapports entr les choses, nous sommes obligés, pour nous en rendre compte de recourir à des intermédiaires plus ou moins nombreux, des détours plus ou moins longs; nous faisons à peu près comm un homme « qui, au moyen d'une toise, s'assure de l'égalit de longueur de deux maisons qu'il ne peut superposer l'une su l'autre », ou encore comme celui qui place une pierre au

milieu d'un fossé pour le franchir en deux fois, ne pouvant le faire en une seule. « Ce que les instruments d'optique ou de mécanique, dit Laromiguière, ajoutent à la puissance de l'œil et de la main, le raisonnement l'ajoute à la puissance de l'esprit. »

Les psychologues distinguent trois formes du raisonnement : la *déduction*, *l'induction* et le *raisonnement par analogie.*

La *déduction*, du latin *deducere*, tirer de, consiste à tirer une vérité d'autres vérités qui la renferment plus ou moins explicitement : v. g. tout ce qui est créé est imparfait ; or, le monde est créé ; donc il est imparfait.

L'*induction* est une opération par laquelle on s'élève des phénomènes aux lois, on étend à tous les êtres, à tous les faits de la même espèce, à tous les points de l'espace et de la durée, ce qu'on a remarqué dans quelques individus seulement, dans certains temps et dans certains lieux déterminés. — Ainsi, je constate que dans un tube où j'ai fait le vide, du papier, du liège, des plumes, tombent aussi vite que du fer, du plomb, des pierres, etc. ; l'expérience renouvelée me donne toujours le même résultat ; je crois qu'il en a été, qu'il en sera toujours ainsi ; j'affirme que tous les corps tombent dans le vide avec une égale vitesse : voilà une loi résultat de l'*induction.*

Le *raisonnement par analogie* consiste à conclure de certains rapports observés et connus entre des objets de nature diverse à d'autres rapports qui se dérobent à nos regards : v. g. j'ai remarqué entre deux personnes des ressemblances physiques ; j'en conclus à leur ressemblance morale.

La *déduction* descend du général au particulier, des principes aux conséquences, et elle s'appuie sur le principe de contradiction : la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas, ou plutôt sur l'axiome de l'égalité : deux choses qui conviennent à une troisième se conviennent entre elles ; deux choses dont l'une convient à une troisième et l'autre non ne se conviennent pas entre elles.

L'*induction* suit une marche opposée à celle de la déduction : elle va du particulier au général. Le principe qui lui sert de fondement, c'est le principe de la stabilité des lois de la nature : tous les phénomènes sont soumis à des lois ; les mêmes causes placées dans les mêmes circonstances produisent les mêmes

effets; « *effenctuum generalium ejusdem naturæ eædem sun causæ* », comme disait Newton, ou bien encore : les caractère essentiels des choses sont universels et permanents.

Le raisonnement par analogie ne conclut pas du même au même comme l'induction, mais de semblable à semblable; i a pour fondement, non plus la stabilité des lois de la nature mais bien l'unité de plan de la création, l'harmonie des lois de l'univers.

Voilà ce que la psychologie, dans l'analyse qu'elle donne de opérations intellectuelles, nous apprend sur la nature et le formes du *raisonnement*, qui n'est qu'une série de jugements qu'une application, une fonction de la raison, c'est-à-dire d la faculté de concevoir les rapports et de saisir le pourquoi e le comment des choses. Seule, en effet, la raison connaît le principes qui servent de fondement à la déduction, à l'inductio et à l'analogie; seule, elle peut rattacher les conséquences au principes, les effets aux causes, les phénomènes aux lois.

La *logique*, qui est la science du vrai, la science des lois d la pensée, comme l'ont dit Kant et Hamilton, trace les règle auxquelles sont soumis le raisonnement *déductif*, le raisonne ment *inductif* et le raisonnement par *analogie*, et nous indiqu le rôle qu'ils jouent dans les méthodes et les sciences.

Elle nous dit que la *déduction* est le principal procédé de l méthode démonstrative; que le syllogisme passe pour la form la plus parfaite de la déduction, et qu'Aristote et les Scolasti ques en ont fort longuement donné les règles, que les philo sophes contemporains s'étudient à simplifier. Toute déductior disent-ils, se compose d'au moins trois propositions : la pre mière indique un *principe général*, un genre, une loi, dar lesquels doit rentrer un fait, un objet particulier; la deuxièm fournit les *données*, qui servent à faire rentrer le fait, l'obje en question dans la loi, dans le genre, dans le principe in diqués; la troisième tire la *conséquence* et affirme que te objet a tous les caractères essentiels du genre auquel on l rapporte, que tel fait remplit toutes les conditions de la loi sou laquelle il tombe. De là découlent les trois règles de la *déduc tion*. Il faut :

1° Que le principe exprimé dans la première proposition so d'une généralité bien déterminée;

2° Que les données fournies par la seconde proposition soient xactes et suffisantes ;

3° Que la conséquence soit contenue dans le principe géné-al et conforme aux données. — Pourvu que ces règles oient rigoureusement observées, la déduction donne lieu à es conclusions d'une valeur incontestable et les démonstra-ions de la géométrie et des autres sciences exactes passent our le type même de la certitude scientifique.

La logique nous dit encore que l'*induction*, procédé fonda-iental de la méthode expérimentale, succède à l'observation t à l'expérimentation et que les lois qu'elle établit sont aussi ertaines que les démonstrations de la géométrie. Puisqu'il y a es lois dans la nature, c'est-à-dire un ordre constant et perma-ent dans la production des phénomènes, il suffit que je cons-ite un effet de ces lois pour que je sois sûr que cet effet se pro-uira partout et toujours, les mêmes circonstances étant données. uisque les caractères essentiels des êtres sont universels et ermanents, il me suffira de noter un de ces caractères pour voir le droit de l'étendre à tous les individus de l'espèce.

Mais pour s'élever des phénomènes aux lois il faut, d'après acon, dresser : 1° des tables de *présence*, indiquant toutes les irconstances qui accompagnent la production d'un phénomène ; ° des tables *d'absence*, où l'on constate quels sont les faits qui isparaissent avec telles ou telles circonstances ; 3° des tables e *variation* où sont notées les modifications subies par les hénomènes au point de vue de l'intensité, de la durée, etc. tuart Mill recommande le même travail sous des noms diffé-ents : il parle de la méthode de *concordance*, de la méthode de *ifférence*, de la méthode de *variations concomitantes*, auxquelles il joute la méthode *des résidus*, dont Bacon n'avait rien dit. Mais ette dernière méthode n'est pas absolument indispensable, t l'on ramène les règles de l'induction aux trois suivantes. our qu'un phénomène soit la cause, la loi d'un autre, il faut :

1° Que par sa présence il le produise ; *positâ causâ, poni-ur effectus* ;

2° Que par son absence il le supprime ; *sublatâ causâ, tolli-ur effectus* ;

3° Qu'en variant il le fasse varier ; *variante causâ, variatur ffectus*.

Enfin, la logique nous dit que l'*analogie* n'est pas un pro cédé régulier comme l'induction. Car ses résultats ne sor que des hypothèses plus ou moins probables, suivant que le rapports qui leur servent de base sont plus ou moins nom breux et essentiels; car l'unité de plan de la création et l'har monie des lois qui régissent le monde laissent subsiste partout une très grande variété. Toutefois, malgré les dar gers qu'elle présente, l'analogie est un procédé très utile comme le prouvent les découvertes de Franklin, de Geoffro Saint-Hilaire et de Cuvier.

Mais pour qu'elle donne des résultats dignes de la science, faut :

1° Qu'elle soit basée sur des observations sérieuses et auss exactes que possible;

2° Qu'on l'applique, non pas aux cas où de grandes res semblances couvrent les différences, mais aux cas où d grandes différences couvrent les ressemblances, comme en histoire naturelle, en anatomie comparée, où l'on a montr l'analogie qui existe entre le sabot d'un cheval, l'aile d'un oi seau, la nageoire d'un poisson.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 534 Du raisonnement déductif. Dire nettement en quoi il consiste et le grandes règles qu'il y faut observer. Donner des exemples.
(Sorbonne, juillet 1887.)

535. Qu'est-ce que raisonner? (Caen, 1891.)

536. Peut-on ramener la déduction à une induction renversée (Besançon, 1891.)

537. A quoi servent la déduction et le syllogisme? (Nancy, 1890.)

538. Rôle de la déduction dans les différentes sciences. (Nancy, 1889.)

539. Du syllogisme. (Lyon, juillet 1889.)

540. Esquisser la théorie du syllogisme. (Nancy, juillet 1889.)

541. Expliquer par des exemples la *différence des termes* et de *propositions* dans le syllogisme. Distinguer les règles applicable aux termes et celles qui sont applicables aux propositions. (Sorbonne, 1875.)

542. Modes et figures du syllogisme. (Sorbonne, 1885.)

543. Rôle du moyen terme dans le syllogisme. Donner des exem ples. (Sorbonne, 22 juillet 1880.)

544 Quelle différence y a-t-il entre les modes et les figures du llogisme? Combien y a-t-il de figures? En quoi consistent-elles? uels sont les modes concluants dans les deux premières figures (1)?
(Sorbonne, 17 août 1872.)

XCVIII.

es diverses formes et des diverses espèces de syllogismes (2).
(Sorbonne, 24 mars 1880.)

Plan. — 1. Définition du *syllogisme*.

2. Exemple de *syllogisme*.

3. Le *syllogisme* présente
  - *a*) une *forme régulière*, avec trois termes, les deux extrêmes et le terme moyen, et trois propositions, la majeure, la mineure et la conclusion;
  - *b*) et des *formes plus ou moins irrégulières* : l'*enthymème*; — l'*épichérème*; — le *prosyllogisme*; — le *sorite*, — et le *dilemme*. (Définition et exemples de chacune de ces formes du *syllogisme*) (3).

4. Les diverses *espèces* de *syllogisme* sont :
  - *a*) le syllogisme *simple*,
  - *b*) le syllogisme *complexe*,
  - *c*) le syllogisme *composé*, qui comprend les syllogismes *conditionnels*, les syllogismes *disjonctifs*, les syllogismes *copulatifs*.

5. Tous les syllogismes complexes et composés peuvent se ramener ément à des syllogismes simples.

Développement. — Le *syllogisme* est un groupe de trois opositions disposées de telle sorte que la troisième soit une nséquence nécessaire des deux autres : « Συλλογισμός, dit Aris-.e dans ses *Analytiques*, ἐστι λόγος ἐν ᾧ, τιθέντων τινων, ἕτερόν τι ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. »

Ainsi, on fait un syllogisme quand on dit : Tout être qui a des

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 237.

(2) Voir Janet : *De la nature du syllogisme*, Rev. phil. XII; — *Logique Port-Royal*; — *Logique de Bossuet*.

(3) M. Boirac entend par les *formes* du syllogisme ses *modes* et ses *ures*.

devoirs a des droits; or, l'homme a des devoirs; donc il a d droits.

Le *syllogisme* présente diverses *formes*, l'une régulière et pa faite et les autres irrégulières.

Sous sa forme régulière, le *syllogisme* est l'expression la pl exacte du raisonnement déductif et il se compose de trois te mes et de trois propositions.

Les trois termes sont les deux *extrêmes* et le terme *moye* — Les deux *extrêmes* expriment les deux idées dont on ve saisir le rapport; l'un s'appelle *grand extrême* ou *terme majeu* c'est celui qui a le plus d'extension et qui est l'attribut de conclusion; l'autre s'appelle *petit extrême* ou *terme mineu* c'est celui qui a le moins d'extension et qui est le sujet de conclusion. — Le terme *moyen* est le terme qui exprime l'id dont on se sert comme mesure de comparaison entre les de extrêmes. Dans le syllogisme suivant : tous les corps sont p sants; or, l'air est un corps; donc l'air est pesant, pesant est *terme majeur;* air, le terme *mineur*; corps, le terme *moyen.*

Les trois propositions du syllogisme sont la *majeure*, la *m neure* et la *conclusion :* — la *majeure*, dans laquelle le tern majeur est comparé au terme moyen; — la *mineure*, q contient le terme mineur également comparé au moyen; — *conclusion*, qui exprime le résultat de la comparaison faite da la majeure et dans la mineure.

La majeure et la mineure s'appellent *prémisses*, du latin *pr missæ*, parce qu'elles précèdent et amènent la conclusion.

Tout ce qui est beau est aimable : voilà une *majeure;*

Or, la vertu est belle : voilà une *mineure;*

Donc, la vertu est aimable : voilà la *conclusion.*

Mais le raisonnement ne se présente pas toujours sous cet forme exacte et rigoureuse : il est tantôt plus rapide et pl concis, tantôt plus lent et plus complet. De là des formes plus (moins irrégulières du syllogisme, dont les principales sont l'*e thymème*, l'*épichérème*, le *prosyllogisme*, le *sorite*, et le *d lemme.*

L'*enthymème*, du grec ἐν θυμῷ, dans l'esprit, est d'après Por Royal, un syllogisme parfait dans l'esprit, imparfait da l'expression, parce qu'on y supprime la majeure ou la mineur comme étant trop claire et trop connue.

Si je dis : l'homme a des devoirs; donc il a des droits, je fais n enthymème, parce que je sous-entends cette majeure : tout re qui a des devoirs a des droits.

Cette suppression flatte la vanité de ceux à qui l'on parle; ır elle leur laisse quelque chose à deviner : aussi l'enthymème t-il la forme la plus ordinaire du raisonnement déductif.

« Mortel, ne garde pas une haine immortelle », lisons-nous ans la *Rhétorique* d'Aristote, et dans Virgile :

> Non ignara mali, miseris succurrere disco.
> Tantæne animis cœlestibus iræ!

L'*épichérème*, du grec ἔπι χειρῶ, je mets sous la main, est un yllogisme dont l'une des prémisses ou toutes les deux à la fois ont accompagnées de leurs preuves.

La 1re partie de la *Milonienne* n'est qu'un magnifique épiché-ème.

« Il est permis, dit Cicéron, de tuer quiconque nous dresse es embûches pour nous ôter la vie : la loi naturelle, le droit, s exemples le prouvent.

Or, Clodius a dressé des embûches pour ôter la vie à Milon : escorte dont il était accompagné, les armes qu'il avait distri-uées à ses hommes, le bruit qui s'était répandu dans la ville ue Milon ne reviendrait pas de ce voyage en sont la preuve.

Donc, il était permis à Milon de tuer Clodius.

Le *prosyllogisme*, du grec πρὸ συλλογισμός, syllogisme avant un utre, est un argument composé de deux syllogismes disposés e manière que la conclusion du premier serve de majeure au econd :

Une substance simple ne peut se dissoudre;
Un esprit est une substance simple;
Donc il ne peut se dissoudre;
Mais l'âme est un esprit;
Donc elle ne périt pas par dissolution de parties.

Voilà un *prosyllogisme*. Cet argument serait plus exactement ppelé *polysyllogisme*, sa première partie *prosyllogisme* et la se-onde *épisyllogisme*.

Le *sorite*, du grec σωρείτης, σώρος, tas, monceau, est un argu-ıent composé d'une série de propositions disposées de telle orte que l'attribut de la première soit le sujet de la seconde, attribut de la seconde le sujet de la troisième, et ainsi de suite

jusqu'à ce qu'on arrive à une conclusion qui ait pour sujet sujet de la première proposition et pour attribut l'attribut la dernière.

Tel est le raisonnement de Sénèque et des Stoïciens :

Qui prudens est et temperans est,
Qui temperans est et constans est;
Qui constans est et imperturbatus est;
Qui imperturbatus est sine tristitia est;
Qui sine tristitia est et beatus est;
Ergo prudens beatus est et prudentia ad beatam vitam satis est...

Le *dilemme*, d'après Port-Royal, « est un raisonnement cor posé où, après avoir divisé un tout en ses parties, on concl affirmativement ou négativement du tout ce qu'on a conclu chaque partie ». C'est une manière d'argumenter par laque on présente à son adversaire comme une alternative inévital deux majeures contradictoires qui aboutissent à la même co clusion, de sorte que, quelque parti qu'il prenne, il est condami sans réplique. Voilà pourquoi on appelle le dilemme *argume tum cornutum*, *argumentum utrinque feriens.*

Pour prouver que les impies n'ont aucun bonheur à attend par delà le tombeau, je puis faire le dilemme suivant :

Ou les impies meurent entièrement, ou leur âme est immo telle :

S'ils meurent entièrement, ils ne peuvent espérer de bonheu

Si leur âme est immortelle, ils doivent craindre les just vengeances de Dieu;

Donc, après la mort, il n'y a pas de bonheur pour les impie

Mathan, dans *Athalie,* veut prouver à Abner qu'il faut se d barrasser de l'enfant que la reine a vu en songe, un poignai à la main.

« Illustre ou obscur, dit-il, il faut qu'il périsse :

A d'illustres parents s'il doit son origine,
La splendeur de son sort doit hâter sa ruine.
Dans le vulgaire obscur si le sort l'a placé,
Qu'importe qu'au hasard un sang vil soit versé ?

Les *dilemmes,* les *sorites*, les *prosyllogismes* sont désignés pa quelques logiciens sous le nom générique de *polysyllogisme* parce qu'ils ne sont au fond que des réunions de syllogisme

On distingue ordinairement trois *sortes* de syllogismes : l

syllogisme simple, le syllogisme *complexe* et le syllogisme *composé*.

Le syllogisme *simple* ou *incomplexe* est celui dans lequel le terme majeur et le terme mineur sont comparés successivement et intégralement avec le terme moyen, v. g. : toute vertu est belle; or, l'humilité est une vertu; donc l'humilité est belle.

Le syllogisme *complexe* est celui dont la conclusion renferme un terme complexe, pris partie dans la majeure, partie dans la mineure : v. g. les Perses adoraient le soleil; or, le soleil est un objet matériel; donc les Perses adoraient un objet matériel.

Le syllogisme *composé* ou *conjonctif,* comme l'appelle Port-Royal, est celui dont la majeure est une proposition composée qui renferme la conclusion tout entière. Il y a trois sortes de syllogismes composés : les syllogismes *conditionnels*, les syllogismes *disjonctifs* et les syllogismes *copulatifs*.

Les syllogismes *conditionnels* sont ceux dont la majeure est une proposition conditionnelle, c'est-à-dire une proposition composée de deux parties unies entre elles par les conjonctions *si, pourvu que :* v. g. S'il y a un Dieu, il faut l'aimer; or, il y a un Dieu, donc il faut l'aimer.

Les syllogismes *disjonctifs* sont ceux qui ont pour majeure une proposition disjonctive, c'est-à-dire une proposition composée de plusieurs parties unies entre elles par les conjonctions *ou, ou bien* : v. g. Les meurtriers de César sont louables ou blâmables; or, ils sont blâmables; donc ils ne sont pas louables.

Les syllogismes *copulatifs* sont ceux qui ont pour majeure une proposition copulative, affirmative ou négative; v. g. : — les anges et les hommes sont doués d'intelligence et de liberté; or, les animaux et les plantes n'ont ni intelligence, ni liberté; donc ni les animaux ni les plantes ne sont anges ou hommes. — Un homme ne peut servir à la fois son Dieu et son argent; or, l'avare est idolâtre de son argent; donc il ne sert pas son Dieu.

Tous les syllogismes complexes et composés peuvent se ramener aisément à des syllogismes simples, de sorte que, quels que soient les accidents du langage, qu'il revête des formes elliptiques ou des formes redondantes, la déduction porte toujours sur deux idées à séparer ou à unir et sur une troisième qui rend évident leur rapport douteux ou inconnu. Ce sont là les conditions, les lois universelles de la pensée discursive.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 54 Qu'entend-on par enthymème, épichérème, prosyllogisme, sorit dilemme? Qu'est-ce qu'un argument *ad hominem*, un argument *fortiori*, une réduction à l'absurde (1)? (Sorbonne, 8 nov. 1869.)

546. Théorie du syllogisme. (2). (Sorbonne, 21 août 1867.)

547. Définir et distinguer en donnant des exemples le syllogism l'enthymème, le sorite et le dilemme. (Sorbonne, 11 nov. 1872.)

548. Qu'appelle-t-on en logique dilemme? En donner des exemple (Sorbonne, 1868.)

XCIX.

Du raisonnement et de la démonstration (3).

(Sorbonne, 22 juillet 1884.)

Plan. — 1. Le *raisonnement* et la *démonstration* sont les deu principaux procédés de la méthode déductive.

2. Définition du *raisonnement* déductif : exemple.

3. Fondement du *raisonnement*.

4. Son rôle ou sa fonction propre.

5. Tout *raisonnement déductif* se compose d'au moins trois propo sitions.

6. Ses règles se ramènent à trois.

7. La justice telle qu'elle se rend parmi nous n'est qu'un grand ra sonnement déductif.

8. Les *diverses formes du raisonnement déductif* sont :
   - *a*) le syllogisme,
   - *b*) les arguments différents du syllogisme.

9. Une série de raisonnements constitue la *démonstration*.

10. Définition de la *démonstration*.

11. Les éléments de la *démonstration* sont :
    - *a*) les définitions;
    - *b*) les axiomes;
    - *c*) les raisonnements.

12. Les principales espèces de *démonstration* sont :
    - *a*) la démonstration *synthétique;*
    - *b*) — *analytique;*
    - *c*) — *à priori;*
    - *d*) — *à posteriori;*

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 246.
(2) Voir *ibidem*, p. 239.
(3) Voir Duhamel, la *Méthode dans les sciences de raisonnement*.

e) la démonstration *directe*,
f) — *indirecte*.

13. Les règles de la *démonstration* ont été données par Pascal et Port-Royal.

14. Elles concernent ;
a) les définitions;
b) les axiomes;
c) les démonstrations,
d) la méthode.

Développement. — Le *raisonnement* et la *démonstration* ont les deux principaux procédés de la méthode déductive, qu'on appelle souvent à cause de cela méthode de raisonnement, méthode de démonstration ou méthode démonstrative.

Le *raisonnement* déductif (il est évident qu'il ne s'agit ici que le cette forme du raisonnement) est une opération de l'esprit qui consiste à tirer une vérité d'autres vérités, qui la renferment plus ou moins explicitement : v. g. tout être qui a des devoirs a des droits; or, l'homme a des devoirs; donc il a des droits.

Le *raisonnement* ou la déduction a pour fondement le principe de contradiction, ou plutôt l'axiome de l'égalité qui en découle : deux idées qui conviennent à une troisième se conviennent entre elles; deux idées, dont l'une convient à une troisième et l'autre non, ne se conviennent pas entre elles.

Tout le rôle du raisonnement consiste à mettre en lumière le rapport caché qui existe entre deux idées, en ayant recours à l'intermédiaire d'une troisième idée. Je veux établir que l'histoire est utile : cette proposition n'est pas évidente, parce que je ne saisis pas directement le rapport qu'il y a entre l'idée d'histoire et celle d'utilité. J'ai donc recours à une idée intermédiaire : l'un des avantages de l'histoire, c'est d'étendre l'expérience. Voilà dès lors trois idées : l'idée d'histoire, l'idée d'utilité, l'idée de ce qui étend l'expérience. Je construis ainsi mon raisonnement : tout ce qui étend l'expérience est utile; or, l'histoire étend l'expérience; donc elle est utile.

Tout raisonnement déductif se compose d'au moins trois propositions : la première indique un *principe général*, une loi, un genre, dans lesquels doit rentrer une vérité, un fait, un objet particulier; la deuxième fournit les *données* qui servent à faire rentrer la vérité, le fait, l'objet en question dans la loi,

dans le genre, dans le principe indiqués; la troisième tire *conséquence* et affirme que tel objet a tous les caractères e sentiels du genre auquel on le rapporte, que tel fait rempl toutes les conditions de la loi sous laquelle il tombe.

Les règles du raisonnement se ramènent donc à trois. Il fau

1° Que le *principe* exprimé dans la première proposition sc d'une généralité bien déterminée;

2° Que les *données* fournies par la seconde proposition soie exactes et suffisantes;

3° Que la *conséquence* soit contenue dans le principe génér et conforme aux données.

Comme le fait remarquer M. Joly, en établissant ces règl d'après M. Duval-Jouve, la justice, telle qu'elle se rend da nos sociétés, semble n'être qu'un grand raisonnement déduct Dans toute cause criminelle, en effet, il y a d'abord un *princi général*, l'article de loi que vise l'accusation, celui-ci par exe ple : tout faux en écritures publiques ou authentiques doit êt puni des travaux forcés à perpétuité, quand l'officier public agi dans l'exercice de ses fonctions. Il y a ensuite les *donne* de la question, les interrogatoires subis par l'accusé, les dép sitions des témoins, les débats, le réquisitoire du ministè public, qui établissent que tel fonctionnaire a commis un fa en écritures publiques ou authentiques. Il y a enfin la *concl sion*, la *conséquence*, c'est-à-dire l'arrêt, le jugement qui co damne le coupable aux travaux forcés à perpétuité.

Le bon sens public exige de la justice l'application des règl de la déduction ou du raisonnement précédemment énoncé Il veut que l'article de loi soit général, que tout ce que l'on i pute à l'accusé soit exact, que le jugement enfin applique éq tablement la loi.

La forme la plus parfaite du raisonnement, c'est le *syllogism* qu'on définit un groupe de trois propositions disposées de te sorte que la troisième soit une conséquence nécessaire des de autres : « Συλλογισμός, dit Aristote dans ses *Analytiques*, ἐ λόγος ἐν ῷ, τιθεντων τινων, ἕτερον τι ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῳ ταῖ εἶναι ». Ainsi, on fait un syllogisme quand on dit : tout ce c est beau est aimable; or, la vertu est belle ; donc elle est aimab

Mais le raisonnement ne se produit pas toujours sous ce forme exacte et rigoureuse : il est tantôt plus rapide et p

:oncis, tantôt plus lent et plus complet. De là, des arguments qui nous apparaissent comme des abréviations ou des dévelop-)ements du syllogisme : tels sont l'*enthymème*, l'*épichérème*, e *prosyllogisme*, le *sorite*, le *dilemme*, l'*exemple*, l'*argument à fortiori* et l'*argument ad hominem*.

C'est une série plus ou moins longue de raisonnements, syl-ogismes, enthymèmes, sorites, dilemmes, etc., qui constitue a *démonstration*.

La *démonstration* est une opération qui consiste à tirer cer-aines vérités d'autres vérités qui les renferment plus ou moins xplicitement, et à faire descendre sur les unes l'évidence des utres (*monstrare*, *de*). Aristote la définit le syllogisme scientifi-ue ou plutôt le syllogisme qui produit la science et le savoir, ὁ συλλογισμός ἐπιστημονικός ». La démonstration est donc le ernier mot de la méthode déductive et la véritable condition es sciences auxquelles s'applique cette méthode, sciences ma-iématiques, droit, théologie, etc.

Les éléments de la démonstration, ce sont les *définitions* qui ii servent de point de départ, les *axiomes* sur lesquels elle s'ap-uie et les *raisonnements* plus ou moins longs qui la constituent.

Les *définitions*, qui font connaître la nature et l'essence des hoses dont il s'agit, contiennent plus ou moins explicitement)utes les propositions particulières qu'on en déduit. C'est de :urs définitions que les géomètres tirent tous leurs théorèmes.

Les *axiomes* sont des vérités évidentes par elles-mêmes, uni-ërselles et nécessaires, qui servent de point de départ à toutes s sciences. Telles sont les vérités suivantes : la même chose e peut pas en même temps être et n'être pas; deux quantités gales à une troisième sont égales entre elles; il faut faire le en et éviter le mal, etc.

Il ne faut confondre les axiomes ni avec les *faits pre-iers*, qui ne se démontrent pas non plus, mais qui se cons-tent, ni avec les *maximes*, qui sont aussi des vérités générales, ais qui peuvent n'être pas évidentes et comportent toujours ıelque exception, comme cette parole de La Rochefoucauld : L'esprit est toujours la dupe du cœur ».

Partant des définitions et s'appuyant sur les axiomes, la dé-onstration se développe en une *série* plus ou moins longue *de* *isonnements* et de déductions : ainsi, pour démontrer que le

volume de la pyramide est égal à la base multipliée par le tie de la hauteur, les géomètres donnent une série de raisons m thodiquement exposées, qui constituent la démonstration d théorème indiqué.

Comme les raisonnements dont se compose la démonstratio peuvent être disposés de diverses manières, on distingue dive ses espèces de démonstrations, dont les principales sont la d monstration *synthétique* ou *descendante* et la démonstratio *analytique* ou *ascendante*, la démonstration *à priori* et la démon tration *à posteriori*, la démonstration *directe* et la démonstratio *indirecte*.

La démonstration *synthétique* ou *descendante* consiste à part d'un principe général et à en déduire successivement toutes l conséquences : v. g. en arithmétique, étant donnée la défin tion de la proportion géométrique, l'on en conclut d'abord q le produit des extrêmes est égal au produit des moyens; ensuit pour la pratique du calcul, que si l'on a déjà trois termes d'u proportion, l'on peut trouver le quatrième au moyen d'u multiplication et d'une division.

La démonstration *analytique* ou *ascendante* consiste à part des données d'une question à traiter, d'un problème à résoudr et à remonter, à travers une série de décompositions success ves, jusqu'à un axiome ou une vérité déjà démontrée qui en don la solution. — Ainsi, je veux démontrer la spiritualité de l'âm je décompose l'idée de spiritualité et l'idée d'âme : la spiritu lité m'apparaît comme l'attribut d'une substance simple et n composée de parties; l'âme est le principe qui dans chacun nous pense, sent et veut; or, la pensée, la sensation, la vol tion sont des phénomènes essentiellement simples et absolume incompatibles avec la matière étendue et divisible; mais l modes sont toujours de même nature que la substance; don l'âme est simple et spirituelle.

La démonstration *à priori* consiste à prouver l'effet par cause, les propriétés par l'essence, comme lorsqu'on établ l'existence de la Providence par les attributs de Dieu, la sages et la justice.

La démonstration *à posteriori* remonte des effets à la caus des propriétés à l'essence; c'est ainsi qu'on établit l'existen de Dieu par l'ordre et l'harmonie de l'univers.

La démonstration est *directe*, quand on prouve une vérité par les arguments tirés de la nature même de la chose dont il s'agit : v. g. quand on montre que le dogme de l'immortalité de l'âme découle nécessairement des notions morales gravées au fond de l'âme humaine.

La démonstration *indirecte*, ou *démonstration par l'impossible*, ou *réduction à l'absurde*, consiste à supposer vraie pour un instant la proposition contradictoire de celle qu'on veut établir et à faire voir que cette supposition aboutit à une impossibilité, à une absurdité manifeste : telle est la démonstration de l'existence de la liberté morale par les conséquences du fatalisme. Ce genre de démonstration ne doit être employé que quand on ne peut pas faire autrement; car s'il convainc, il n'éclaire point, il ne fait pas connaître le pourquoi et le comment des choses, ce qui doit être le but et le résultat de toute démonstration vraiment scientifique.

Les règles de la démonstration ont été données par Pascal dans son second fragment *De l'esprit géométrique, De l'art de persuader*. Il en énonce huit, dont cinq seulement sont nécessaires à ses yeux. — Port-Royal reproduit six de ces règles et y en ajoute deux autres tirées de la méthode générale de Descartes. Il y a donc huit règles de la démonstration, dont deux pour les définitions, deux pour les axiomes, deux pour les raisonnements, deux pour la méthode à suivre dans la démonstration.

Règles pour les définitions.

1° Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans les définir.

2° N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.

Règles pour les axiomes.

1° Ne demander pour axiomes que des choses parfaitement évidentes.

2° Recevoir pour évident que ce qui n'a besoin que d'un peu d'attention pour être reconnu véritable.

Règles pour les démonstrations.

1° Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'em-

ployant à leur preuve que les définitions qui auront été accor-
dées ou les propositions qui auront été déjà démontrées.

2° N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquan
de substituer mentalement les définitions qui les restreignen
et qui les expliquent.

Régles pour la méthode.

1° Traiter les choses, autant qu'il se peut, dans leur ordr
naturel, en commençant par les plus générales et les plus sim-
ples, et expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre
avant que de passer aux espèces particulières.

2° Diviser, autant qu'il se peut, chaque genre en toutes se
espèces, chaque tout en toutes ses parties et chaque difficult
en tous ses cas.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 549
De la méthode déductive. (Clermont, avril 1892.)

550. Théorie de la démonstration, ses diverses espèces, ses règles (1
(Sorbonne, 12 août 1870; 8 novembre 1873.)

551. Qu'appelle-t-on axiomes? Quelle est la différence entre le
axiomes et les vérités démontrées? Montrer l'importance de la règl
suivant laquelle on ne demande en axiomes que des choses parfait-
ment évidentes. (Sorbonne, 15 novembre 1871.)

552. Est-il vrai de dire avec Pascal que la méthode la plus parfait
consisterait à définir tous les termes et à prouver toutes les propos
tions? (Sorbonne, 5 août 1872.)

553. Quel est le rôle de la déduction dans les sciences expérimen
tales? (Clermont, 1891.)

554. Qu'appelle-t-on sciences mathématiques? En quoi consiste l
méthode de ces sciences et à quoi doit-on attribuer l'exactitude qu
les caractérise? (Sorbonne, 1867, 1881.)

555. Les vérités mathématiques sont-elles des vérités d'expérience
(Sorbonne, 1874.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 250.

DE LA MÉTHODE EXPÉRIMENTALE.

C.

Comparaison entre l'observation interne et l'observation extérieure ou sensible.

(Sorbonne, 29 octobre 1883.)

Plan. — 1. Exemple d'observation *interne*.
2. Exemple d'observation *extérieure* ou sensible.
3. Définition de l'observation *extérieure* et de l'observation *interne*.
4. Distinctes par leur objet, elles le sont encore,
  a) parce qu'elles ne s'appliquent pas au même ordre des sciences ;
  b) parce qu'elles n'emploient pas les mêmes facultés ;
  c) parce que l'une n'a besoin d'aucun instrument artificiel, tandis que l'autre ne saurait s'en passer ;
  d) parce que celle-ci n'atteint que les phénomènes, tandis que celle-là saisit directement la cause des phénomènes qu'elle étudie.
5. Malgré ces différences, l'observation *interne* et l'observation *ex-rieure* ont des rapports étroits :
  a) elles sont deux formes d'une même opération ;
  b) elles nécessitent les mêmes qualités de la part de l'observateur ;
  c) elles sont soumises aux mêmes règles ;
  d) elles se continuent également par l'expérimentation, la clas-ication et l'induction.

Développement. — Le psychologue qui réfléchit, qui ntre en lui-même, qui s'écoute vivre, pour ainsi dire, afin analyser les phénomènes et les facultés de l'âme, fait de *bservation interne.*

Le physicien et le chimiste qui cherchent à se rendre compte, in de la durée des oscillations du pendule, l'autre des élé-ents constitutifs de l'air, de l'eau, de l'acide carbonique, font *l'observation extérieure ou sensible.*

L'observation *extérieure* ou sensible est donc l'étude atten-e des phénomènes et des êtres du monde physique ou ma-riel, et l'observation *interne* l'étude attentive des phénomènes des réalités du monde intellectuel et moral.

La première nous apparaît comme le point de départ o de la méthode expérimentale dans les sciences physique naturelles; — la seconde est l'âme et la vie de la psychologi la logique, de la morale, de l'esthétique et de toutes les s ces qui reposent sur le γνῶθι σεαυτόν.

Distinctes par leur objet et leur domaine, l'observa *externe* et l'observation *interne* le sont encore par les fac qu'elles emploient. — L'une s'exerce par les sens, vue, toucher, goût, odorat, et par leurs organes passifs et inc cients; — l'autre emploie une faculté spéciale et distinct sens, la conscience, qui, comme son nom l'indique, *mens conscia*, n'est autre chose que l'âme se connaissant même.

Autre différence, qui découle de ce qui précède. — l'observation *interne*, on n'a besoin d'aucun instrument ficiel, — tandis que l'observation *extérieure* doit recourir à foule d'instruments qui augmentent ou régularisent la p naturelle des sens : tels sont le microscope, le télescop thermomètre, le baromètre, l'électroscope, le manomètr météorographe, le téléphone, le microphone et les appa récemment inventés en physiologie et en médecine, qui vent à ausculter ou qui enregistrent avec une précision thématique la fréquence du pouls, la température du c la nature de la respiration, etc. Tous ces instruments pas seulement pour but de nous faire observer plus de f mais encore de nous les faire noter avec plus d'exactit car l'homme, avec la mobilité et l'inégalité de ses impressi se trompe souvent, tandis que les instruments, sans être faillibles, ont une précision invariable.

Enfin, l'observation *extérieure* ou *sensible* n'atteint que phénomènes, c'est-à-dire des effets, des manifestations de ses et de forces, chaleur, lumière, électricité, que l'on ne naît que par l'induction et dont la nature intime éch complètement au savant. — L'observation *interne*, au contr saisit directement, immédiatement, par la conscience, la c véritable des phénomènes qu'elle étudie, la substance don sont les modifications variées, la force dont ils nous appa sent comme les manifestations diverses : cette force, c substance, cette cause, c'est l'âme ou le moi; c'est le prin

ntant, pouvant, voulant, qui se saisit lui-même comme sujet comme cause, dans chacune de ses modifications, dans acun de ses actes. « Tandis que la science du monde extéeur, dit un philosophe contemporain, n'a pour objet imméat que des phénomènes, l'expérience de la conscience est xpérience d'une cause. »

Malgré ces différences plus ou moins profondes, l'observaon *interne* et l'observation *extérieure* ou *sensible* présentent s rapports étroits.

Ainsi, d'abord, elles ne sont au fond que deux formes d'une ule et même opération, qui est le point de départ de la méode expérimentale et inductive, et que M. Claude Bernard définie « l'art d'obtenir des faits exacts au moyen d'une vestigation rigoureuse. »

Ainsi encore, elles nécessitent l'une et l'autre les mêmes alités de la part de l'observateur : 1° l'adresse ou l'art de plier aux circonstances et de trouver des ressources pour rmonter les obstacles; 2° la patience, qui attend les manitations de la nature, afin de les prendre sur le fait, pour nsi dire; 3° la pénétration, qui sait démêler dans les choses qui est essentiel et ce qui n'est qu'accidentel; 4° l'exactitude, i consiste à signaler tout ce qu'on voit et rien que ce qu'on it; 5° enfin l'impartialité, qui met en garde contre le parti s, les préjugés et les préventions.

En outre, l'observation *interne* et l'observation *extérieure* nt soumises aux mêmes règles : 1° décomposition, division, alyse des phénomènes; 2° énumération aussi complète que ssible des circonstances qui les précèdent ou les accompaent; 3° coordination des faits. En d'autres termes, l'obserion, qu'elle se fasse par les sens ou par la conscience, it être *détaillée*, *complète* et *méthodique;* il faut qu'elle n'otte rien, qu'elle distingue les choses distinctes, qu'elle ère par degrés.

Enfin, l'observation *interne* et l'observation *extérieure* se déloppent, se continuent également par l'expérimentation, and celle-ci est possible, par la classification et par l'inction, qui établit les lois et donne ainsi le dernier mot des sences psychologiques et morales, comme des sciences physies et naturelles.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 556. (sont les différents sens des mots si souvent employés d'analyse synthèse (1)? (Sorbonne, 186

557. Comparer l'expérience en physique et l'exp érience en ps logie. Montrer les analogies et les différences. (2)
(Sorbonne, 186

CI.

Règles de l'observation et de l'expérimentation.

(Sorbonne, 23 novembre 1877.)

Plan. — 1. L'*observation* et l'*expérimentation* sont le poi départ obligé de la méthode inductive.

2. Cette méthode débute par l'*observation* (définition de opération, manière dont elle se produit).

3. Quand l'*observation* est insuffisante, on a recours à l'*ex mentation* (définition de cette opération).

4. Les règles de l'*observation*, indiquées par Bacon, Claude Ber Sennebier, se rapportent :

a) les unes à l'*observation* elle-même, qui doit être *détai complète, méthodique*;

b) d'autres à l'attention, qu'il faut donner aux choses e doit être *patiente* et soutenue, *adroite*, *intelligente* e *nétrante*, enfin *impartiale ;*

c) d'autres à l'usage des instruments, que l'observateur *connaître*, *rendre commodes*, *vérifier*, de manière à compte des erreurs dont ils sont susceptibles.

5. Toutes ces règles s'appliquent à *l'expérimentation ;* elle cependant de particulières, que Bacon a exposées dans le *Novum ganum :*

a) varier l'expérience, *variatio*, *translatio experimenti;*

b) étendre l'expérience, *productio*, *compulsio experiment*

c) renverser l'expérience, *inversio experimenti ;*

d) se laisser aller aux basards de l'expérience, *sortes exp menti.*

6. C'est en obéissant à ces règles que *l'observation* et *l'expéri tation* préparent et amènent la classification et l'induction.

Développement. — L'*observation* et l'*expérimentation* le point de départ obligé de la méthode inductive. Cette

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 257.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem,* p. 277.

ode, en effet, qui a pour but de découvrir les causes et les s, ne peut y arriver qu'autant que l'expérience lui a fait con-itre la nature et les caractères essentiels des phénomè-s.

Elle débute donc par l'*observation*, c'est-à-dire par l'étude entive des phénomènes et des êtres tels qu'ils se présentent ous dans le monde physique et dans le monde moral : *bservation* se fait dans le monde moral par la conscience et réflexion, et dans le monde physique par les sens et les ins-ments qui augmentent leur portée naturelle, comme le scroscope, le télescope, le thermomètre, le baromètre, l'é-troscope, etc.

Quand l'*observation* est insuffisante pour lui révéler les se-ets de la nature, le savant a recours à *l'expérimentation*, que con appelle « la chasse de Pan » et que M. Claude Bernard léfinie « l'art de provoquer l'apparition des phénomènes par s moyens appropriés, dans des conditions choisies et déter-nées par le but qu'on se propose ». Tandis que l'observa-ur écoute la nature, l'expérimentateur l'interroge et la force se dévoiler.

L'*observation* comme toutes les opérations de l'esprit, est umise à des règles, qui ont été plus ou moins indiquées par con dans le *Novum organum*, par Claude Bernard dans son *roduction à la médecine expérimentale*, et que M. Sennebier onguement exposées dans son excellent ouvrage : *l'Art d'ob-ver*. De ces règles, les unes concernent l'*observation* elle-me, les autres se rapportent plutôt à l'*observateur* et à l'*u-e* qu'il fait des *instruments* scientifiques.

L'*observation* doit être :

1° *Détaillée*, c'est-à-dire assez analytique pour décomposer phénomènes à étudier et en saisir toutes les circonstances;

2° *Complète*, c'est-à-dire embrassant les faits dans leur en-nble;

3° *Méthodique*, c'est-à-dire procédant avec ordre, allant du nu à l'inconnu, du facile au difficile, de manière à ce que choses s'éclairent mutuellement :

> ... Sic res accendent lumina rebus.

4° *Prolongée*, variée, renouvelée en différents lieux, en dif-

férents temps et dans des circonstances diverses, sur le h des glaciers, dans les profondeurs de la mer, etc.

L'*observateur* doit étudier les choses :

1° Avec une attention *patiente* et soutenue, qui concen toutes les forces de l'esprit sur les réalités qu'on veut conn tre. « La nature, dit Sennebier, ne chemine pas aussi dans ses opérations que l'imagination dans ses rêves : il f 80 ans pour suivre la planète d'Herschell... L'impatience a manquer bien des découvertes. »

2° Avec une attention *adroite,* qui sait se plier aux circo tances et trouver des ressources pour surmonter les obstacl

3° Avec une attention *intelligente* et *pénétrante,* qui se po sur le caractères essentiels des choses sans négliger les p petits détails et les moindres particularités, qui quelque mettent sur la voie des vérités les plus importantes, comme peut le voir par les investigations de la justice humaine et découvertes des sciences physiques et naturelles;

4° Avec une attention *impartiale,* qui met en garde con le parti pris et laisse voir les choses telles qu'elles sont et n telles qu'on voudrait qu'elles fussent dans l'intérêt d'un s tème préconçu. « L'observateur, dit Sennebier, doit être un l critique, toujours prêt à suspendre son jugement. » M. Clau Bernard recommande aussi le doute comme une des quali du savant.

Quant à l'*usage des instruments,* les principales règles s les suivantes :

1° L'observateur doit connaître les instruments dont il sert, par exemple le degré de grossissement d'un micr cope;

2° Il doit chercher à les rendre plus commodes en les app priant par quelques corrections à l'usage auquel il les d tine;

3° Il doit les vérifier et s'assurer en les comparant à d'aut qu'ils sont ce qu'ils doivent être;

4° Il doit tenir compte des erreurs dont ils sont suscep bles.

Toutes ces règles de *l'observation* sont applicables à *l'exp rimentation,* qui n'est au fond qu'une forme perfectionnée l'art d'observer. Elle a cependant des lois particulières q

icon a exposées fort longuement dans le *Novum organum* et i'on peut ramener aux trois suivantes :

1° Il faut varier l'expérience (*variatio, translatio experimenti*), est-à-dire la renouveler dans des conditions différentes, afin pouvoir étudier les choses sous tous leurs aspects. Ainsi le iysicien, pour vérifier la loi de Mariotte, fera des expériences r des gaz divers, air, hydrogène, oxygène, acide carboni- ie, etc. Torricelli, pour constater le fait de la pression atmos- iérique, employa d'abord de l'eau, puis du mercure; Pascal, son côté, se servit de vin et, pour dissiper tous les doutes, nta une dernière épreuve au sommet du Puy-de-Dôme, où ir raréfié pesait moins et devait par conséquent déterminer ie moindre ascension du liquide.

2° Il faut étendre l'expérience (*productio, compulsio experi- enti*), c'est-à-dire la répéter dans des proportions plus gran- s, afin de confirmer et de rendre plus éclatants les résultats tenus. Ainsi, pour connaître les effets d'une substance, d'un ison, par exemple, on augmente progressivement la dose; ur constater la dilatation des corps sous l'influence de la ialeur, on élève de plus en plus la température.

3° Il faut renverser l'expérience (*inversio experimenti*), c'est-à- re constater les résultats d'un procédé par l'emploi du pro- dé inverse. Ainsi, après avoir découvert par l'analyse de au qu'elle est composée d'hydrogène et d'oxygène, le chi- iste cherchera à produire de l'eau par la combinaison arti- ielle de ses deux éléments constitutifs. Pour connaître le le d'un organe, tantôt le physiologiste l'irritera et essaiera de le ettre en action; tantôt, au contraire, il l'enlèvera. M. Pasteur ut démontrer que la génération spontanée est une chimère : établit d'abord que, dans les cas où l'on croit la rencontrer, le est le résultat de germes et de corpuscules préexistants ; élimine ensuite ces germes, ces corpuscules, et fait voir qu'eux sparus la génération ne se produit pas; puis il introduit de uveau les germes dans les appareils, et avec eux et par eux lieu la génération d'êtres organisés.

Bacon veut encore qu'on tente les hasards de l'expérience *rtes experimenti*); mais cette règle s'applique surtout à l'ob- rvation; car, pour instituer une expérience, il faut avoir un it préconçu.

Quoi qu'il en soit, quand *l'observation* et *l'expérimentation* ob
sent aux lois qui les régissent, elles sont la préparation légiti
de l'induction et de la classification et permettent au physic
et au naturaliste d'établir les principes de la science vérital
qui, au dire de Bacon, doit être « l'écho fidèle de la voix
monde et s'écrire, en quelque sorte, sous la dictée des choses

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 5
De l'expérience et de la méthode expérimentale.

(Sorbonne, juillet 1887.

559. Distinguer l'observation de l'expérimentation (1).

(Sorbonne, 1866.

560. Que signifient au juste ces mots de Bacon : « La puissance l'homme est en raison de sa science. On ne triomphe de la nat qu'en lui obéissant ». Donner des exemples variés.

(Sorbonne, 1889.

561. L'observation et l'expérimentation : leur rôle dans les sci ces. — Sciences d'observation et sciences expérimentales.

(Nancy, 1890.

562. De l'expérimentation. Son importance ; ses règles d'ap Bacon et Stuart Mill. (Poitiers, 1891.

563. La théorie de l'expérience conduit-elle nécessairement à l'e pirisme? Montrer la différence des deux idées que ces deux tern impliquent. (Sorbonne, 1870.

564. Qu'entend-on par méthode expérimentale? En donner les gles. Citer des exemples (2).

(Sorbonne, 7 novembre 1871 ; 6 novembre 1874.

565. Distinguer la méthode *démonstrative* et la méthode *expé mentale*. De l'union de ces deux méthodes dans les divers ordres sciences (3). (Sorbonne, 1868.

566. Quelles seraient, dans les sciences morales, les conséquen rigoureuses de l'empirisme ? (Lille, 1890.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 265.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 260.
(3) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 289

CII.

mment s'élève-t-on à l'idée de loi dans les sciences de la nature? Qu'est-ce qu'une loi physique? En quoi les lois physiques diffèrent-elles de la loi morale?

(Sorbonne, 5 mai 1869; 26 juillet 1872.)

Plan. — 1. Dans les sciences de la nature, on s'élève à l'idée de par l'*induction* appuyée sur l'expérience.

2. Exemple de *loi physique*, résultat de l'expérience et de l'induction.

3. Il y a une différence profonde entre les *faits* et leur *loi* :
   a) les faits sont plus ou moins nombreux; la *loi* est unique;
   b) les faits sont particuliers et individuels; la *loi* est générale;
   c) les faits sont limités dans l'espace; la *loi* est universelle;
   d) les faits sont passagers et transitoires; la *loi* est fixe et permanente, et par là même objet de la science.

4. On a donc raison de définir l'*induction* une opération qui consiste 'élever des phénomènes aux lois.

5. Œuvre propre de la raison, elle est l'âme et la vie des sciences de nature.

6. Définition d'une *loi physique* : exemples.

7. Définition de la *loi morale*.

8. Différences entre les lois *physiques* et la loi *morale* :
   a) les unes gouvernent les êtres matériels; l'autre, les êtres intelligents et libres;
   b) les *lois physiques* nous sont révélées par l'expérience sensible et le raisonnement inductif; la *loi morale* par la conscience.
   c) les *lois physiques* sont *contingentes;* la *loi morale* est immuable et absolue;
   d) les *lois physiques* sont aveugles, fatales, irrésistibles : la *loi morale* est *obligatoire* (Kant).

Développement. — Dans les sciences de la nature, physi-e, chimie, géologie, botanique, zoologie, physiologie, méde-ne, on s'élève à l'idée de *loi* par l'*induction* appuyée sur xpérience, observation et expérimentation.

Ainsi, je constate que, dans un tube où l'on a fait le vide, du pier, du liège, des plumes, tombent aussi vite que du fer, du omb, des pierres, etc.; l'expérience renouvelée me donne tou-urs le même résultat; je crois qu'il en a été, qu'il en sera ujours ainsi; j'affirme que tous les corps tombent dans le

vide avec une égale vitesse : voilà une *loi* physique, résultat
l'expérience et de l'induction.

Il y a une profonde différence entre la *loi* telle que nous
concevons par l'induction et les *faits* que l'expérience nous révè

Ces faits sont plus ou moins nombreux et multiples, tan
que la *loi* est unique, et c'est pour cela, sans doute, que Ci-
ron dit de l'induction : *ex pluribus perveniens quo vult.*

De plus, les faits sont toujours particuliers et individuels,
lieu que la *loi* est générale et s'étend à toute une classe, à to
une catégorie d'êtres ou de phénomènes : *unum aptum præ-
cari de multis,* disaient les Scolastiques.

Ce n'est pas tout : les faits sont bornés, limités dans l'-
pace ; ils s'accomplissent ici ou là, dans telle ou telle circon-
tance ; la *loi,* au contraire, dans son universalité, substi
partout à ici, toujours à tel ou tel temps.

Enfin, les faits, passagers et transitoires, ne peuvent donn
lieu à une connaissance stable : τῶν ῥεόντων οὐκ ἔστιν ἐπιστή,
nulla est fluxorum scientia; au lieu que la *loi,* qui a pour c-
ractère essentiel la constance et la fixité, est le véritable ob
de la science : « Il n'y a de science que du général, » disait
Socrate, Platon et Aristote.

On a donc raison de définir l'*induction* une opération int-
lectuelle qui s'élève des phénomènes aux lois, qui étend à to
les êtres, à tous les faits de la même espèce, à tous les poi
de l'espace et de la durée, ce qu'on a remarqué dans quelqu
individus seulement, dans certains temps et dans certains lie
déterminés.

Cette opération est l'œuvre propre de la raison, de la facu
qui saisit le *pourquoi* et le *comment* des choses, de la faculté q
seule peut généraliser les expériences faites et conclure
particulier à l'universel, en s'appuyant sur un des princip
qu'on appelle les vérités premières, le principe de la stabil
des lois de la nature : les mêmes causes placées dans les mêm
circonstances produisent les mêmes effets « *effectuum gene-
lium ejusdem naturæ eædem sunt causæ* », comme disait Newto
les caractères essentiels des choses sont universels et perm-
nents, dit-on dans les sciences naturelles.

L'induction est l'âme et la vie des sciences physiques et n-
turelles, dont les *lois* sont le dernier mot.

Une *loi physique* peut se définir l'ordre constant et permanent l'après lequel s'accomplissent les phénomènes de la nature, ou bien l'expression d'un rapport constant entre deux faits, dont l'un est la cause ou la condition de l'autre. Ainsi, c'est une loi physique que l'angle de réflexion, quand un rayon lumineux est réfléchi par une surface opaque, est égal à l'angle d'incidence. C'est encore une loi de la chute des corps que les espaces parcourus croissent proportionnellement au carré des temps employés à les parcourir.

Les *lois physiques* diffèrent profondément de la *loi morale*, c'est-à-dire de la loi de la volonté humaine, « de la nécessité d'obéir à la loi par respect pour la loi, » que Kant appelle l'*impératif catégorique* et qui nous commande à tous de faire le bien et d'éviter le mal.

Ainsi d'abord, les *lois physiques* gouvernent des êtres matériels, tandis que la *loi morale* s'applique à des êtres intelligents et libres.

En second lieu, les *lois physiques*, régissant tel ou tel ordre de faits, ne deviennent saisissables à notre esprit que par l'expérience sensible et le raisonnement inductif. La *loi morale*, au contraire, nous est révélée directement, immédiatement par une faculté supérieure aux sens et à l'expérience, la *conscience* qui distingue le bien du mal et nous dicte clairement ce que nous avons à faire et à éviter.

En troisième lieu, les *lois physiques* sont *contingentes*, c'est-à-dire qu'elles dépendent de la libre volonté de Dieu, qui aurait pu établir d'autres rapports entre les choses matérielles : la *loi morale*, elle, nous apparaît comme nécessaire, immuable, absolue, si bien qu'en dépit de ce qu'ont dit Duns Scott, Guillaume d'Occam et Descartes, Dieu lui-même ne peut pas nous dispenser d'obéir à ces ordres impérieux et sacrés, et Kant avait raison en ce sens de dire que la morale doit être traitée comme « une philosophie pure », applicable à tous les êtres raisonnables, comme les mathématiques sont applicables à tous les mondes possibles.

Enfin, les *lois physiques* sont aveugles, fatales, irrésistibles : les êtres auxquels elles se rapportent, n'étant ni intelligents ni libres, ne peuvent pas réagir contre elles et échapper à leur influence souveraine. Les corps ayant telles et telles propriétés,

telles conséquences s'en suivent et s'en suivront nécessairemen infailliblement. Il n'y a que Dieu, le législateur des mond qui, par un effet de sa volonté toute-puissante, puisse suspe dre et arrêter le cours des lois qu'il a établies. La *loi mora* au contraire, a pour caractère essentiel d'être *obligatoire*, c'e à-dire de commander à la volonté sans la contraindre, de s'in poser à elle sans la nécessiter, sans la violenter. La liber demeure pleine et entière sous l'action de la *loi morale* et e peut résister à ses ordres, enfreindre ses commandemen Elle ne le fait, hélas! que trop souvent; mais même en foula aux pieds le devoir, nous nous sentons comme forcés d'inclin notre front devant lui et de reconnaître son inviolable autorit « Devoir! s'écrie Kant, mot grand et sublime, toi qui n'as ri d'agréable ni de flatteur, et commandes la soumission sa pourtant employer pour ébranler la volonté, des menaces p pres à exciter naturellement l'aversion et la terreur, mais te bornant à proposer une loi, qui d'elle-même s'introduit da l'âme et la force au respect, sinon toujours à l'obéissance. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 567. I classifications soit naturelles, soit artificielles. Montrer leur différer par des exemples détaillés (1). (Sorbonne, 1877.)

568. Les lois de la nature sont-elles contingentes ou nécessaires? (Sorbonne, 17 juillet 1878.)

569. Préciser le sens scientifique du mot *loi* et montrer ce qu' la loi : 1° dans le monde physique; 2° dans le monde moral (2). (Sorbonne, 11 août 1866.)

570. Du fondement de l'induction. (Sorbonne, 1878; Besançon, juillet 1888.)

571. L'induction est-elle réductible à l'expérience? Ne suppose-t-e pas un principe rationnel? Quel est ce principe? (Sorbonne, 23 août 1864; 6 août 1868; 24 novembre 1881.)

572. Faire la part de l'expérience et de la raison dans l'induction ((Sorbonne, 1867, 1871.)

573. Part de l'expérience et de la raison dans l'induction. (Aix, novembre 1892.)

574. Montrer les différences de l'induction *vulgaire* et de l'indu tion *savante*. Indiquer les règles de cette dernière. (Sorbonne, juillet 1890.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 267.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 318.
(3) Voir ce sujet traité, *ibidem*, p. 271.

575. Du fondement métaphysique de l'induction. (Aix, juillet 1889.)

576. De l'induction considérée comme procédé scientifique. (Clermont, juillet 1889.)

577. Le raisonnement inductif ou induction ; son origine psychologique ; sa valeur logique. (Nancy, avril 1889.)

578. Des lois de la nature. Montrer par des exemples en quoi elles consistent, l'intérêt qu'il y a à les connaître, comment on les découvre et les vérifie. (Sorbonne, novembre 1887.)

579. Comparer la théorie de l'induction dans Bacon et dans Stuart Mill. (Paris, novembre 1892.)

580. Expliquer la phrase de Bacon : « *Homo, naturæ minister et interpres, tantum facit et intelligit quantum de natura rerum observaverit.* » (Aix, nov. 1892.)

581. En quoi les savants et les philosophes de nos jours ont-ils modifié les règles de l'induction proposées par Bacon ? (Clermont, 1884.)

582. Comparer les règles de l'induction données par Bacon et par Stuart Mill. (Besançon, 1889.)

583. Du raisonnement inductif. Donner par des exemples une idée nette de la nature de cette opération, du genre de certitude qu'elle comporte, des conditions requises pour qu'elle soit scientifiquement correcte. (Sorbonne, juillet 1887.)

584. Quel est le rôle des idées générales dans les classifications ? Comment se forment les idées générales ? Comment se subordonnent-elles entre elles ? Donner des exemples. (Sorbonne, 1873.)

585. Montrer par des exemples le rapport qu'il y a entre les deux opérations de l'esprit qu'on appelle la définition et la classification. La définition est-elle possible sans la classification ? (Sorbonne, 1875.)

586. De l'induction. En quoi consiste ce raisonnement et dans quelle mesure pouvons-nous en accepter les conclusions ? (Lille, 1890.)

587. Qu'est-ce que la loi dans la législation, la morale et la science ? Donner des exemples. (Dijon, 1890.)

588. Décrire les opérations successives de l'intelligence dans la connaissance de la nature, depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes, et en s'efforçant de montrer leur liaison. (Bordeaux, 1883.)

589. A quelles conditions et jusqu'à quel point pouvons-nous nous fier à l'induction ? (Lille, avril 1892.)

CIII.

Rapports et différences entre l'induction et l'analogie.

(Sorbonne. 21 juillet 1885.)

Plan. — 1. Exemple d'*induction*.
2. Exemple de raisonnement *par analogie*.
3. Définition de l'*analogie*.
4. Définition de l'*induction*.
5. *Rapports* de l'analogie et de l'induction :
   a) elles nous apparaissent comme deux formes du raisonn[e]ment ;
   b) elles sont deux procédés de la méthode expérimentale;
   c) enfin, souvent les analogies ne sont que des inductions ant[i]cipées.
6. *Différences* entre l'induction et l'analogie:
   a) l'induction conclut du même au même; l'anologie du diff[é]rent au différent;
   b) la première s'élève de ce qu'on a observé à ce qu'on pe[ut] observer; la seconde va de certains rapports constatés à d'au[]tres qui ne l'ont pas été ou ne peuvent pas même l'être;
   c) l'une a pour fondement la stabilité des lois de la natur[e] l'autre, l'unité de plan de la création;
   d) les résultats de l'induction sont des lois certaines; ceux d[e] l'analogie, des hypothèses plus ou moins probables;
   e) l'induction est le procédé normal et régulier de la métho[de] expérimentale; l'analogie n'est employée qu'à défaut de l'in[]duction.

Développement. — Lorsque, après avoir constaté qu[e] dans un tube où l'on a fait le vide, du papier, du liège, de[s] plumes tombent aussi vite que du fer, du plomb, des pierre[s] on affirme qu'il en a toujours été, qu'il en sera toujours ain[si] et que tous les corps tombent dans le vide avec une égal[e] vitesse, on fait une *induction*.

On raisonne par *analogie* quand on dit : — voilà deux per[]sonnes qui ont des ressemblances physiques; donc elles on[t] aussi des ressemblances morales; — la terre et les autres pla[]nètes du système solaire présentent de nombreux rapport[s] donc ces planètes sont habitées comme notre globe.

L'*analogie* est donc une opération de l'esprit qui, de certain[s] rapports observés et connus entre des objets de nature divers[e] conclut à d'autres rapports qui se dérobent à nos regards.

L'*induction*, elle, consiste à s'élever des phénomènes aux lois; elle étend à tous les êtres, à tous les faits de la même espèce, à tous les points de l'espace et de la durée, ce qu'on a remarqué dans quelques individus seulement, dans certains temps et dans certains lieux déterminés.

Comme on peut le voir par ces définitions et par ces exemples, l'*induction* et l'*analogie* se ressemblent en ce qu'elles nous apparaissent comme deux formes du raisonnement, de cette opération de l'esprit qui va du connu à l'inconnu, qui passe d'un jugement à une autre jugement.

Elles se ressemblent encore en ce qu'elles sont l'une et l'autre des procédés de la méthode expérimentale et ont également pour point de départ l'observation et l'expérimentation qui la complète, quand elle est possible.

Enfin, souvent les raisonnements par analogie ne sont que des inductions anticipées, comme le prouvent les découvertes de Franklin sur l'identité de la foudre et l'électricité, la création de l'anatomie comparée et de la paléontologie par Geoffroy Saint-Hilaire et Georges Cuvier, qui ne sont partis que d'analogies plus ou moins probables pour aboutir à des résultats scientifiques incontestables.

Malgré ces rapports, il y a des différences profondes entre l'*induction* et l'*analogie*.

Ainsi d'abord, l'*induction* conclut du même au même, de semblable à semblable, et elle affirme de tous les faits de la même espèce que ce qui est vrai de quelque-uns; — l'*analogie*, au contraire, porte sur des choses de nature diverse et conclut du différent au différent.

Ainsi encore, l'*induction* s'élève du particulier au général, de ce qu'on a observé à ce qu'on peut observer, tandis que l'*analogie* va de certains rapports constatés à d'autres rapports qui n'ont pas été ou qui même ne peuvent pas être constatés.

De plus, l'*induction* a pour fondement la stabilité des lois de la nature et ce principe évident et absolu que les mêmes causes placées dans les mêmes circonstances produisent les mêmes effets : *effectuum generalium ejusdem naturæ eædem sunt causæ*, comme a dit Newton. — L'*analogie*, elle, repose sur la croyance à l'unité de plan de la création et à l'harmonieuse simplicité des lois de la nature. C'est là une croyance com-

mune à tous les hommes et qui n'est que la foi à la raiso divine et à la sagesse du Créateur. Mais cette foi laisse sub sister toute notre ignorance du plan de Dieu. D'ailleurs, s dans la nature tout a été ordonné d'après des lois uniform et en vue de la plus haute unité, cette unité comporte un très grande variété, et les différences ne sont ni moins nom breuses ni moins profondes que les ressemblances. Il fau donc se garder de les méconnaître et de les effacer.

Voilà pourquoi les résultats de l'*analogie* n'ont jamais l certitude de ceux de l'*induction*. — Cette dernière opératio établit des lois incontestables; car, puisque les mêmes cause placées dans les mêmes circonstances produisent toujours le mêmes effets, il suffit que l'on ait constaté un effet de cause bien connues pour être sûr que cet effet se produira partou et toujours, comme l'affirme la loi formulée par l'induction. — Les conclusions de l'*analogie*, au contraire, ne sont que de hypothèses plus ou moins probables, suivant que les rapport qui leur servent de base sont plus ou moins nombreux, plu ou moins essentiels et frappants. Demander davantage l'*analogie*, ce serait courir le danger de tomber dans l'erreur comme Pythagore qui a exagéré l'analogie entre les lois de nombres et celles du monde moral et en est venu à dire qu l'âme est un nombre qui se meut, que la justice est un nombr carré, etc., ou comme Platon qui, en forçant dans sa *Républiqu* les rapports qui existent entre l'âme humaine et la société supprime à peu près complètement la liberté individuelle a profit de l'État.

Enfin, et cette dernière différence découle des précédentes au lieu que l'*induction* est le procédé normal et régulier de l méthode expérimentale dans les sciences physiques et natu relles, l'*analogie*, qui n'est guère employée que dans les science naturelles, ne sert qu'à suppléer aux procédés réguliers d'investigation scientifique, quand leur emploi est impossible.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 590 De l'analogie (1). (Toulouse.)

591. Marquer les rapports et les différences qui existent entre l'analogie et l'induction. Quel est le rôle des hypothèses? (Clermont, mars 1884.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 275.

592. De l'usage et de l'abus du raisonnement par analogie dans les recherches scientifiques et dans nos relations avec nos semblables.
(Lyon, novembre 1888.)

593. De l'hypothèse. Son rôle dans les sciences (1).
(Sorbonne, 26 novembre 1885.)

594. L'hypothèse et ses variétés. Son usage dans les sciences.
(Nancy, 1891.)

595. Place de l'hypothèse dans le raisonnement inductif et rôle de l'hypothèse dans les sciences expérimentales.
(Lyon, août 1886; mars 1891.)

596. Du raisonnement par analogie. Indiquer les services qu'il rend dans les recherches scientifiques et les erreurs qu'il entraîne trop souvent. (Aix, 1888.)

CIV

Méthode des sciences naturelles (2).

(Faculté de Douai, juillet 1885.)

Plan. — 1. Définition des sciences *naturelles*.

2. Les principales de ces sciences sont la *géologie*, la *paléontologie*, la *minéralogie*, la *botanique*, la *zoologie*, la *physiologie*, l'*anatomie*, la *biologie*, la *médecine*.

3. Les sciences *naturelles* ont besoin d'une méthode, et cette méthode, c'est la méthode expérimentale avec ses principaux procédés.

4. C'est à Bacon que revient l'honneur d'avoir le premier proclamé la nécessité de cette méthode dans les sciences *naturelles*.

5. Le naturaliste débute par l'*observation*, qui se fait au moyen des sens et des instruments qui en augmentent la portée.

6. Quand l'observation est insuffisante, il a recours à l'*expérimentation*.

7. A l'observation et à l'expérimentation il doit faire succéder :
a) la *classification ;*
b) l'*induction*.

8. Quand la classification et l'induction ne sont pas possibles, il faut qu'on y supplée
a) par l'*analogie ;*
b) par l'*hypothèse*.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 273.
(2) Voir Stuart Mill, *Système de logique ;* — Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale ;* — Naville, *Logique de l'hypothèse*.

9. La méthode expérimentale a besoin d'être complétée dans les sciences *naturelles* par la déduction.

Développement. — On appelle *sciences naturelles* ce group de sciences qui étudient les propriétés particulières, les forme et les éléments constitutifs des êtres inorganiques, organique et organisés, qui sont répandus à la surface de la terre ou e constituent la masse.

Les principales de ces sciences sont :

La *géologie*, qui nous apprend par quelles transformations passé le globe terrestre avant d'arriver à son état actuel;

La *paléontologie*, qui, avec les débris fossiles ensevelis dar les entrailles de la terre, reconstitue la flore et la faune de premiers âges du monde;

La *minéralogie*, qui s'occupe de la constitution des corp inorganiques et de leurs différentes formes;

La *botanique*, qui est la science des végétaux, de leurs organe de leurs fonctions et de leurs diverses espèces;

La *zoologie*, qui étudie les animaux vivants sur la terre, dar l'eau et dans les airs;

La *physiologie*, qui décrit les fonctions organiques du corp humain, des animaux et des végétaux;

L'*anatomie*, qui analyse les éléments constitutifs des êtres orga nisés et vivants;

La *biologie*, qui s'occupe des diverses manifestations de la vi dans le monde;

Et la *médecine*, qui apprend à connaître et à guérir les mala dies auxquelles l'homme est sujet.

Les *sciences naturelles*, comme toutes les sciences, ont besoi d'une *méthode*, c'est-à-dire d'un ensemble de procédés qui leu permettent d'arriver sûrement et facilement à leur but. Cett méthode, c'est la *méthode expérimentale* avec ses principales op rations : *observation, expérimentation, classification, inductio analogie* et *hypothèse*.

« L'homme, dit Bacon, serviteur et interprète de la natur n'étend ses connaissances et son action sur elle que dans l mesure de ses observations et de ses études sur l'ordre de l nature : *Homo, naturæ minister et interpres, tantum facit et inte ligit quantum de naturæ ordine re vel mente observaverit.* » L'au

teur du *Novum Organum* proclame par là la nécessité de substituer à la méthode syllogistique, pratiquée jusqu'à lui dans les sciences naturelles, la méthode expérimentale, dont il a le premier décrit la nature et les procédés.

Le naturaliste débute donc par l'*observation*, c'est-à-dire par l'étude attentive des phénomènes et des êtres tels qu'ils se présentent à lui dans le monde physique. L'observation a lieu par les sens, odorat, goût, ouïe, vue et toucher, et par les instruments qui augmentent la portée naturelle des sens, scalpel, loupe, microscope, thermomètre, baromètre, météorographe, appareils enregistreurs récemment inventés et employés en physiologie et en médecine pour ausculter, noter la température du corps, la fréquence du pouls, la nature de la respiration. Ces instruments ont pour but, non seulement de nous faire observer un plus grand nombre de faits, mais encore de nous les faire noter avec plus d'exactitude; car l'homme avec la mobilité et l'inégalité de ses impressions, se trompe souvent, tandis que les instruments, sans être infaillibles, ont une précision invariable.

Quand l'observation est insuffisante pour lui faire connaître les phénomènes et les êtres, le naturaliste a recours à *l'expérimentation*, qui, au dire de Claude Bernard, « est l'art de provoquer l'apparition des phénomènes par des moyens appropriés, dans des conditions choisies et déterminées par le but qu'on se propose ». Cette opération est plus féconde que l'observation ; mais elle ne peut pas être appliquée comme cette dernière à toutes les sciences naturelles : elle n'a rien à faire en géologie, en paléontologie, en minéralogie; elle ne saurait même aller bien loin dans l'étude de cette puissance mystérieuse qu'on appelle la vie; quoique Claude Bernard ait fait des expériences sur les fonctions glycogéniques du foie, vouloir produire soi-même les phénomènes vitaux, ce serait changer ou altérer leurs caractères essentiels.

A l'observation et à l'expérimentation doivent seccéder la *classification* et l'*induction*.

La *classification* est une opération qui consiste à distribuer les objets, d'après leurs ressemblances et leurs différences, en groupes subordonnés les uns aux autres, variétés, espèces, genres, familles, tribus, ordres, classes, embranchements et

règnes. — Cette opération est l'âme et la vie de la minéralogie, d la botanique et de la zoologie, où le génie des Linné, des Jussie et des Cuvier a laissé ses traces dans des classifications justemen célèbres. « Nos systèmes, dit Agassiz, ne sont que la traductio dans la langue de l'homme des pensées du Créateur. »

L'*induction* s'élève des phénomènes aux lois, étend à tous le êtres, à tous les faits de la même espèce, à tous les points d l'espace et de la durée, ce qu'on a remarqué dans quelques in dividus seulement, dans certains temps et certains lieux déte minés. Cette opération est le procédé fondamental de la géo logie, de la paléontologie, de la physiologie et de la médecine

Quand la classification et l'induction ne sont pas possibles, l naturaliste y supplée par des procédés moins réguliers et moin sûrs, mais encore bien utiles : l'*analogie* et l'*hypothèse.*

L'*analogie* est un raisonnement qui, de certains rapport observés et connus entre des objets de nature diverse, conclu à d'autres rapports, qui se dérobent à nos regards. Geoffro Saint-Hilaire proclamant, en anatomie comparée, la grande lo de l'analogie entre les organes semblables des espèces les plu différentes, entre le sabot d'un cheval, l'aile d'un oiseau et l nageoire d'un poisson; Georges Cuvier, penché sur les ruine des vieux mondes et reconstruisant avec quelques débris fossile les créations disparues et les races évanouies, sont une preuv éclatante des services que peut rendre l'analogie dans les scien ces naturelles.

L'*hypothèse* est la supposition d'une cause, d'une loi, admis sans preuves suffisantes. La géologie en est encore réduite à for muler beaucoup d'hypothèses. — Outre qu'elle est souvent un induction anticipée que l'expérience ne tarde pas à consacrer l'hypothèse aide toujours le naturaliste à grouper les faits ob servés, à mettre de l'ordre entre ses connaissances, qui devien nent ainsi les éléments de la science véritable; car, comme l dit Claude Bernard, « si l'hypothèse ne se vérifie pas et dis paraît, les faits qu'elle aura servi à trouver resteront néanmoin acquis comme des matériaux inébranlables de la science. »

Telle est la *méthode des sciences naturelles*, dont les glorieu résultats, depuis Bacon et le dix-septième siècle jusqu'à no jours, démontrent admirablement la légitimité et la fécondité

Il ne faudrait pas croire cependant que la *déduction* doive être

bannie des sciences naturelles : elle leur est souvent nécessaire soit pour vérifier les hypothèses, soit pour faire l'application pratique des vérités découvertes et des lois établies. Aussi Claude Bernard déclare-t-il dans son *Introduction à la médecine expérimentale,* « que l'induction et la déduction sont inséparables dans les sciences physiques et naturelles ».

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 597. Méthode des sciences physiques et naturelles.

(Nancy, juillet 1889.)

598. Comparer entre elles la méthode des sciences mathématiques et celle des sciences physiques. (Nancy, 1890.)

599. Du rôle de la déduction dans les sciences de la nature.

(Bordeaux, juillet 1889.)

600. Comparer la certitude des sciences inductives et déductives.

(Caen, novembre 1890.)

601. Montrer la part faite à l'activité de l'esprit dans la méthode des sciences physiques. François Bacon a-t-il compris ce caractère actif de la méthode scientifique, ce rôle de la pensée dans l'étude de la nature? (Rennes, juillet 1889.)

602. Comparer la méthode applicable aux sciences physiques et la méthode employée dans les sciences morales.

(Sorbonne, mars 1885.)

603. La méthode expérimentale est-elle applicable à l'étude des faits psychologiques? (Lyon, 1891.)

CV.

De l'autorité du témoignage des hommes et des règles de la critique historique.

(Clermont, novembre 1890.)

Plan. — 1. Définition du *témoignage* des hommes.

2. Son *autorité*, c'est le crédit qu'il mérite.

3. Elle repose,

a) d'après Thomas Reid, sur le principe de véracité et sur celui de crédulité;

b) d'après M. Ernest Naville, sur le principe de transcendance;

c) d'après M. Janet, sur les lois ordinaires de l'induction et du langage.

4. Le *témoignage* des hommes en tant qu'il a pour objet des *vérités* se présente sous deux formes :

a) le *consentement général*, dont on a tour à tour exagéré « méconnu l'importance et qui est un signe infaillible de cert tude toutes les fois qu'il est moralement unanime et qu'il a po objet des vérités morales d'une haute importance;

b) *l'autorité*, qui a droit à notre assentiment, quand ce so des hommes spéciaux et compétents qui parlent de chos qu'ils ont sérieusement étudiées.

5. Le *témoignage* en tant qu'il a pour objet les *faits* contemp rains ne mérite notre croyance qu'autant

a) que les *faits* sont possibles et vraisemblables;

b) que les témoins ne sont ni trompés ni trompeurs.

6. Il est donc infaillible pour les faits publics et éclatants.

7. Mais pour les autres faits, il faut s'assurer de la *capacité* et la *bonne foi* des témoins.

8. Les faits passés nous sont révélés par la *tradition orale*, l *monuments* et *l'histoire*, dont la *critique historique* a pour obj de déterminer les conditions et les règles.

9. Pour la *tradition orale*, il faut ne l'accepter que pour le fon des choses, sans cependant négliger les légendes, qui reflètent l'espr et les mœurs du temps.

10. Pour les *monuments*, il faut s'assurer de leur authenticit de leur sincérité et tenir compte de leur témoignage direct et i direct.

11. Pour *l'histoire*, il faut établir — l'authenticité, — l'intégrité d sources, — la capacité des auteurs, — leur bonne foi, qui se détermin d'après le *poids* et non d'après le nombre des témoignages, — enfin n pas oublier que « pour croire le bien, un témoignage suffit; que pou croire le mal, ce n'est pas assez de cent. »

12. Moyennant l'application de ces règles, l'histoire est plus qu'u art, c'est une science et la résurrection du passé.

Développement. — Le *témoignage* des hommes est l'atte tation qu'ils nous font de vérités et de faits que nous ne con naissons pas par nous-mêmes et qui, placés hors de la porté naturelle de nos perceptions et de notre expérience personnelle nous échapperaient toujours, si nous n'avions pour nous e instruire la parole et le témoignage d'autrui.

L'*autorité* de ce témoignage, c'est le crédit qu'il mérite et l valeur qu'on doit lui accorder.

La croyance au *témoignage* des hommes repose, d'après Tho mas Reid, sur deux principes qu'il appelle *principe de véracit* et *principe de crédulité* : ce sont deux instincts naturels qu nous portent, l'un à exprimer fidèlement notre pensée, à moin que quelque intérêt ou quelque passion ne nous pousse a

mensonge, l'autre à croire à la parole d'autrui, parce qu'elle nous semble aussi sincère et aussi véridique que la nôtre. Ni le mensonge ni la défiance ne sont les premiers mouvements de l'esprit; l'enfance croit tout et dit tout ingénûment; elle apprend à douter en même temps qu'à mentir.

M. Ernest Naville fait reposer la certitude du témoignage sur un principe qu'il emprunte au P. Gratry et qu'il appelle *principe de transcendance;* ce principe, d'après lui, est le fondement de *l'autorité du témoignage*, comme il est le fondement de l'induction et du calcul infinitésimal.

M. Janet pense que c'est là admettre trop de principes innés dans l'esprit humain, que l'un des deux instincts dont parle Thomas Reid, *l'instinct de crédulité*, est au moins inutile, et que, si *l'instinct de véracité* intervient dans notre croyance au témoignage, les lois ordinaires de l'induction et du langage suffisent à la rigueur pour expliquer cette croyance : elle n'est qu'une induction et se justifie comme l'induction elle-même.

Quoi qu'il en soit, le *témoignage* des hommes nous atteste tantôt des *vérités* et tantôt des *faits*. En tant qu'il a pour objet des vérités ou des doctrines, il se présente à nous sous deux formes, le *consentement général* et *l'autorité*.

Le *consentement général* ou *universel* est l'accord unanime des hommes de tous les temps et de tous les pays sur certaines grandes vérités morales, comme l'existence de Dieu, la liberté morale, l'immortalité de l'âme.

S'il fallait en croire quelques philosophes, le consentement universel n'aurait aucune valeur : « *Veritas non est in multitudine quærenda.* » « *Argumentum pessimi turba est* », dit Sénèque dans le *De Vita Beata*.

Les sots, depuis Adam sont en majorité.

Si l'on voulait, au contraire, s'en rapporter à La Mennais et à son école, on ferait du consentement général l'unique fondement de la certitude : « C'est le sceau de la vérité, dit-il; il n'y en a point d'autre. »

Ces deux opinions sont également exagérées et la saine philosophie se contente d'affirmer que le consentement général est un signe infaillible de certitude toutes les fois : 1° qu'il est *moralement unanime;* 2° qu'il porte sur des *vérités pratiques*

d'une haute importance et contraires aux passions et aux pr jugés.

Le consentement général doit être *moralement unanime*, c'es à-dire ne comporter que quelques exceptions, quelques rar dissidences, dont on est autorisé à ne pas plus tenir comp qu'on ne tient compte des monstruosités et des anomalies q se présentent dans la nature.

Il faut aussi que les vérités, objet du consentement génér soient des *vérités morales*, faites pour exciter toute l'attenti des hommes; car s'il s'agit de vérités spéculatives et scien fiques, qui n'intéressent pas la pratique, le consentement g néral n'est nullement à l'abri de l'erreur : combien de fauss opinions en physique et en astronomie n'ont-elles pas été g néralement adoptées?

Lorsque le consentement général remplit les deux conditio qu'on vient d'indiquer, il est impossible de révoquer en dou l'autorité de ses affirmations : elles s'imposent à notre croyan au nom de la vérité, qui seule peut produire cette unanim d'adhésion. En effet, ni *l'ignorance* qui se dissipe avec les pr grès des lumières, ni *l'éducation* qui varie de peuple à peupl ni la force de la *coutume* et des *préjugés*, qui changent d'â en âge, ni la puissance des *législateurs*, qui ne créent pas l croyances universelles, mais s'en inspirent dans les institutio qu'ils fondent, ne peuvent expliquer l'accord du genre humai Il faut donc dire avec Cicéron : « *Omni in re consensio omniu gentium lex naturæ putanda est* », ou avec le vulgaire : « *V populi, vox Dei.* »

Les philosophes font de nombreuses applications du conse tement général : ils s'en servent pour établir en *psycholo* l'existence de la liberté morale et de la spiritualité de l'âm en *logique*, le fait de la certitude et la légitimité de nos moyens connaître; en *théodicée*, l'existence d'un Être suprême et de Providence; en *morale* enfin, la distinction du bien et du m et le dogme de l'immortalité de l'âme.

L'*autorité*, en logique, c'est l'enseignement des hommes in truits sur les vérités de l'ordre spéculatif et scientifique.

Pour qu'elle ait droit à notre assentiment, l'autorité do remplir certaines conditions : 1° Il faut que les hommes do on invoque le témoignage soient des hommes *spéciaux et co*

pétents : on n'interroge pas un littérateur sur les mathématiques, un géomètre sur la poésie, un paysan sur la physique et la chimie, un avocat sur l'art militaire, un simple ouvrier sur les grandes questions d'économie politique, etc. 2° Il faut que les choses dont il s'agit aient *été sérieusement étudiées* par les hommes qui en parlent et soient autant que possible étrangères aux passions et aux préjugés.

L'autorité est souvent invoquée dans les sciences *mathématiques*, *physiques* et *naturelles*, où le témoignage d'un seul savant suffit quelquefois pour déterminer la certitude; mais elle a bien moins de valeur dans les sciences *morales et politiques*, parce que d'abord les hommes compétents en ces matières sont infiniment plus rares qu'on ne le pense généralement, parce qu'ensuite les questions agitées dans ces sciences soulèvent trop de passions et mettent en jeu trop d'intérêts.

Le *témoignage* des hommes en tant qu'il a pour objet les *faits* contemporains ne mérite notre croyance que moyennant deux conditions.

1° Il faut que les *faits* soient *possibles* et *vraisemblables*, qu'ils n'impliquent pas contradiction et qu'ils soient conformes à ce que nous savons ou croyons savoir; seulement, on ne doit pas déclarer impossible, invraisemblable, ce qui n'est qu'extraordinaire :

Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable.

Il ne faut pas non plus accepter comme vrai tout ce qui est vraisemblable et conforme à nos préjugés, à nos désirs.

2° Il faut que les *témoins n'aient pas été trompés*, ou que leur capacité et leur compétence soient hors de doute, et qu'ils *ne soient pas trompeurs*, ou que leur véracité, ou leur bonne foi paraissent à l'abri de tout soupçon.

Le témoignage des hommes est donc infaillible, toutes les fois qu'il s'agit de faits *publics*, *notoires*, *éclatants*, comme une guerre, une révolution. Dans ce cas, en effet, les témoins ne peuvent ni se tromper ni nous tromper, parce qu'il s'agit de choses qui sautent aux yeux et qu'ils s'exposeraient à recevoir un démenti formel et humiliant.

En dehors des faits publics, le *témoignage* de nos semblables nous révèle une foule de choses qui ne doivent être crues

26

qu'autant que nous sommes sûrs de la *capacité* et de la *bon foi* des personnes qui nous les rapportent.

Ce qui nous garantit la *capacité* des témoins, c'est leur *gr vité*, leur *impartialité*, leur *pluralité* absolument nécessai en justice, d'après cet axiome de droit : *testis unus, tes nullus*.

Ce qui nous garantit la bonne foi et la *véracité* des témoir c'est la clarté et la simplicité de leur déposition et surto leur *honnêteté*, leur probité bien connue : « Il y a des perso nes, dit La Bruyère, dont le caractère jure pour elles. »

Les faits *passés* nous sont révélés par la *tradition orale*, *monuments* et *l'histoire*, et la *critique historique* n'est pas aut chose que la science des conditions et des garanties que d vent présenter ces diverses formes du témoignage humain po avoir droit à notre croyance. Cette science ne date guère q du commencement de ce siècle et c'est Daunou qui en a éta les principes et les règles dans le premier volume de s *Cours d'études historiques*.

Toutes ces règles se ramènent aux deux suivantes : 1° faut que les témoins *n'aient pas pu se tromper*; 2° il f qu'ils n'aient *pas voulu nous tromper*.

De ces deux grands principes découlent les règles parti lières, applicables à la *tradition orale*, aux *monuments* et *l'histoire*.

La *tradition orale* est la relation d'un fait transmis bouche en bouche, de génération en génération, pendant temps plus ou moins long.

De tous les moyens de connaître le passé, la *tradition or* est le moins sûr; car ses récits sont souvent entremêlés légendes et de fables plus ou moins poétiques, parmi lesqu les il est bien difficile de discerner la vérité et de trouve fait primitif, point de départ de la tradition.

Aussi la *critique historique* donne-t-elle comme règle généi de *n'accepter les traditions orales que pour le fond*, la substa même des faits publics et éclatants, sans cependant dédaig absolument des légendes dans lesquelles se reflètent l'es et les mœurs des temps antiques. Ainsi, Thucydide, dans premières pages de son *Histoire de la guerre du Péloponès* ramené à leurs véritables proportions la guerre de Troi

es faits de l'histoire grecque antérieurs aux guerres Médiques; ainsi, de nos jours, Mommsen a fait justice des légendes dont l'imagination complaisante de Tite-Live a entouré le berceau du peuple romain. D'un autre côté, Augustin Thierry a tiré le plus heureux parti des traditions populaires dans ses *Récits mérovingiens*, etc.

Les *monuments*, du latin *monumenta*, *monimenta*, avertissements, témoignages, sont tous les objets matériels qui nous restent des siècles écoulés et en conservent l'empreinte.

On donne le nom de *monuments* : 1° aux édifices publics et privés, sacrés ou profanes, palais, temples, arcs de triomphe, colonnes, statues, tombeaux, dont s'occupe l'archéologie; 2° aux armes, aux vases, aux ustensiles, aux bijoux, aux meubles, qu'étudient la céramique et l'archéologie; 3° aux monnaies et aux médailles, objet de la *numismatique;* 4° aux inscriptions, dont s'occupe l'*épigraphie;* 5° aux chartes, aux diplômes, aux actes publics et privés, dont la science s'appelle la *diplomatique*.

Les règles de la *critique historique* concernant les monuments sont les suivantes :

1° Il faut s'assurer de leur *authenticité*, c'est-à-dire examiner s'ils appartiennent réellement aux temps, aux lieux, aux personnages auxquels on les attribue et s'ils n'ont pas été fabriqués après coup par des flatteurs ou d'habiles faussaires : cette authenticité s'établit par des preuves *intrinsèques*, tirées de la nature des monuments, et par des preuves *extrinsèques*, traditions orales ou écrites.

2° Il faut s'assurer de la *sincérité* des monuments; car l'adulation et la politique y apportent souvent des inexactitudes et des mensonges : ainsi, sur l'arc de triomphe élevé à Titus, on dit qu'il a le premier pris Jérusalem; or, Pompée l'avait déjà prise et Cicéron lui donne le nom de *Hierosolymarius*.

3° Il faut tenir compte, non seulement du témoignage *direct* des monuments, qui nous met, en quelque sorte, en présence des faits et constitue une preuve matérielle, saisissante, à l'évidence de laquelle il est impossible de se soustraire, mais encore de leur témoignage *indirect*, qui nous révèle les institutions et les coutumes, les mœurs et la civilisation des peuples. La science doit les découvertes les plus intéressantes

aux travaux de Champollion sur les hiéroglyphes égyptiens et l'archéologie, par les travaux qu'elle fait tous les jours, ren à l'histoire les services les plus éclatants.

L'histoire est la narration écrite des événements passés Elle se présente sous des formes diverses : *annales*, *chroni ques*, ou relations faites, année par année, par des contempo rains ou par des hommes qui ont vécu à une époque pe éloignée des événements dont il s'agit; *mémoires* personnels *commentaires*, dans lesquels l'auteur raconte les événement de sa propre vie et les grandes choses auxquelles il a été mêlé *biographies* d'hommes illustres; *autobiographies*, *compilation histoires* proprement dites, etc.

Les principales sources de l'histoire sont les relations écr tes en présence des événements, procès-verbaux, rapport bulletins; les journaux privés, comme ceux de l'Étoile, d Dangeau, de l'avocat Barbier; les gazettes ou journaux publics les correspondances publiques ou privées, etc.

Les règles de la *critique historique* se ramènent aux 4 ou suivantes :

1° Il faut s'assurer de *l'authenticité* des relations historique qui s'établit par des preuves intrinsèques et par des preuve extrinsèques (pour lesquelles on ne doit être ni trop facile n trop sévère), tout en rejetant les écrits *apocryphes;*

2° Il faut s'assurer de *l'intégrité* des livres historiques établir qu'ils n'ont subi aucune altération, aucune interpola tion *substantielle :* à défaut de l'intégrité *absolue* on se conten de l'intégrité *substantielle,* qui se reconnaît à des marque *internes* et à des marques *externes;*

3° Il faut s'assurer de la *capacité* d'un historien et établ qu'il ne s'est pas trompé. Or, les conditions ou les garanties d la compétence d'un auteur sont : — le *génie*, ou à défaut d génie, une *intelligence* pénétrante, une sagacité capable d deviner les plus secrètes causes des actions humaine comme l'ont fait un Salluste, un César, un Tacite, u Philippe de Comines, un cardinal de Retz, un Sain Simon; — le *soin qu'a pris l'historien de suivre les év nements,* s'il était leur contemporain, et s'il ne l'était pas, d remonter aux sources, de consulter les documents authent ques (on sait les dépenses que faisait Thucydide, au fond d

a Thrace, pour se tenir au courant de ce qui se passait à Athènes ou sur les divers champs de bataille de la guerre du Péloponèse; on sait quel habile usage ont su faire des documents officiels et des papiers d'Etat M. Thiers dans son *Histoire du Consulat et de l'Empire,* le duc de Broglie dans ses ouvrages *Frédéric II et Marie-Thérèse, Frédéric II et Louis XV,* etc.; — *l'exemption de ces passions* et de *ces préjugés* qui aveuglent l'intelligence la plus pénétrante et qui doivent nous mettre en garde contre les satires endiablées d'un Saint-Simon ou le patriotique mauvais vouloir d'un Guichardin en présence des victoires de Charles VIII.

4° Il faut s'assurer que l'historien n'est pas seulement *éclairé*, mais qu'il est encore *fidèle, véridique* et n'a pas voulu nous tromper. Or, les garanties de sa *véracité* sont : — une *honnêteté*, une *probité irréprochable*, comme celle d'un Thucydide, d'un Polybe, d'un Tacite, d'un de Thou : Salluste, dont la vie et les mœurs furent licencieuses, perd une grande partie de son autorité comme historien de Catilina; — *l'absence de tout intérêt privé ou public, moral ou littéraire,* qui pourrait porter l'historien à dénaturer les faits : Retz nous est suspect, parce qu'il écrit dans un esprit évident d'apologie ; Tite-Live, par patriotisme, calomnie Annibal et cache des faits peu glorieux pour Rome; Xénophon, pour tirer de ses récits une leçon morale, défigure l'histoire de Cyrus; Lamartine, poétisant ses héros, a fait un roman ou une série de romans dans son *Histoire des Girondins;* — la *clarté,* la *simplicité du style,* à travers lequel comme à travers un miroir limpide, on doit voir passer les hommes d'autrefois avec leur véritable caractère : « De toutes les productions de l'esprit, dit M. Thiers, la plus pure, la plus chaste, la plus sévère, la plus haute et la plus humble à la fois, c'est l'histoire. Cette muse, clairvoyante et modeste, a besoin surtout d'être vêtue sans apprêt. »

5° Enfin il faut, en cas de contradiction entre des récits d'un même événement, se décider par le poids plutôt que par le nombre des témoignages : *non numeranda, sed ponderanda.* Ainsi, pour l'histoire de la Fronde, dit M. Janet, « le témoignage de Mme de Motteville, quoique bonne royaliste, a un très grand poids, parce qu'elle est personnellemont désintéressée et généralement d'une grande impartialité ».

Au-dessus de toutes ces règles de critique historique, il fa poser ce principe charitable et juste, que Voltaire aurait d se rappeler plus souvent après l'avoir si heureusement e primé : « Pour croire le bien, un témoignage suffit; po croire le mal, ce n'est pas assez de cent. »

L'application de ces règles, parfois difficile et toujours dél cate, fait de l'histoire non plus seulement un art et une œuv d'art, comme le pensaient les Grecs et les Latins, sauf Thucydide Polybe, mais une grande science et une œuvre de vérité ava tout, la résurrection des hommes et des choses du passé *vitam impendere vero*, telle est la devise du véritable hist rien.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 6 La critique du témoignage et la critique historique. (Nancy, 1888.)

605. L'histoire est-elle un art ou une science ou les deux à la fo (Lyon, juillet 1888.

606. Qu'entend-on par la critique historique? (Douai 1886.

607. De la méthode historique et du témoignage des hommes. (Clermont, 24 avril 1886.

608. Vous exposerez les règles de la critique historique. (Clermont, 1890.)

609. Du témoignage et de la critique historique. Principales so ces des erreurs en histoire : règles à observer pour s'en défendre (Sorbonne, 18 juillet 1887.

610. Le témoignage peut-il engendrer la certitude? (Aix, 1891.

611. Cicéron a dit : « *Omni in re consensio omnium genti lex naturæ putanda est.* » On appréciera cette pensée en expliqu le rôle du consentement commun en philosophie et sa valeur s tout comme critérium de la vérité (2). (Poitiers, 1889.

612. Analyser la foi naturelle au témoignage de nos semblabl Quelle est la part du témoignage dans le progrès de nos conn sances? (Sorbonne, 1879 ; 1880) (3

613. La méthode expérimentale et la méthode historique. Le rapports et leurs différences. (Nancy, 1891.

(1) On remarquera que ce devoir est en grande partie identique à lui qui vient d'être développé.

(2) Pour ce sujet, voir nos 160 *Développements*, où il est traité s ce titre : « *Qu'entend-on par consentement universel? Ses princip applications aux diverses questions philosophiques. Appréciation de valeur de cet argument.* » Pages 283-286.

(3) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 280-282.

614. Quelles sont les principales règles de la critique historique 'appliquant soit à la tradition, soit aux monuments, soit aux mé- noires d'un homme ou aux annales d'une époque (1)? (Sorbonne, 1876.)

615. Sur quels fondements repose la croyance à la véracité du émoignage humain? (Sorbonne, 1877.)

616. Des règles du témoignage humain, selon qu'il s'applique à des octrines ou à des faits. (Sorbonne, 1869.)

617. Exposer les règles de la critique des témoignages. Appliquer es règles spécialement à la critique des témoignages historiques. (Sorbonne, 1873.)

618. Part de l'induction et de la déduction dans la méthode histo- ique. (Montpellier, 1888.)

619. Montrer la place que tient le témoignage humain dans la ormation de nos connaissances; exposer les raisons que nous avons 'en admettre la valeur et les conditions que nous devons exiger our y croire. (Aix, 1891.)

CVII.

Expliquer et développer cette maxime de Bacon :

« Veritas temporis filia, non auctoritatis. »

(Sorbonne, 1872; 1877; Aix, 1889.)

Plan. — 1. Cette maxime de Bacon lui a été inspirée par le esoin de réagir contre l'autorité tyrannique d'Aristote dans les scien- es physiques, qu'elle condamnait à l'immobilité.

2. A cette autorité d'Aristote et de l'antiquité, Bacon veut substi- ıer celle de l'expérience et de la raison, progressant avec les siè- les.

3. La science, en effet, n'est pas l'œuvre d'un homme, mais des géné- ıtions qui se succèdent.

4. L'histoire des sciences nous montre dans les progrès accomplis en stronomie, en physique, en géographie, en morale, le gage des progrès venir, comme l'ont si bien compris Pascal et Malebranche.

5. Mais si le progrès est la loi de la science et de la raison, la fai- lesse de notre esprit nous impose le recours à l'autorité et à l'ensei- nement des siècles.

6. Bacon aurait donc dû dire : « *Veritas temporis filia et auctori- ıtis.* »

(1) Ce sujet est traité dans celui qui vient d'être développé et dans ɔs 160 *Développements*, p. 287, 289.

Développement. — C'est dans le *Novum Organum* que s trouve cet aphorisme de Bacon. Il lui a été inspiré par l besoin de réagir contre l'autorité d'Aristote, qui régnait tyran niquement dans les sciences physiques et naturelles et les con damnait à une déplorable stérilité. Pendant tout le moyen âge en effet, on n'avait appliqué à ces sciences que la méthod syllogistique, et la plupart des savants s'étaient bornés à tire les conséquences des principes posés par Aristote dans se traités de *Physique*. Ce philosophe faisait loi sur toutes le questions que la foi n'avait pas résolues ; il était le Maîtr par excellence, et quand il avait parlé, tout était dit, on n'a vait qu'à s'incliner : « *Magister dixit, Philosophus ait,* » répe taient sans cesse les Scolastiques et avec eux les savants qu n'étaient pas éloignés de croire

« ... que sans Aristote
La raison ne voit goutte et le bon sens radote. » (Boileau

C'est contre cette soumission aveugle et absolue à l'autori d'un homme que Bacon voulait protester : il y voyait, en effe la principale cause du peu de progrès accompli dans les scien ces physiques et naturelles depuis déjà bien des siècles « *Homines,* dit-il, *a progressu, in scientiis detinuit et fere in cantavit reverentia antiquitatis,* et *virorum, qui in philosophi magni habiti sunt, auctoritas.* » Ce n'est donc pas à l'autorit ajoute-t-il, qu'il faut demander le secret de la science et d la vérité, comme on ne l'a fait que trop longtemps. Ce n sont pas des oracles que les aphorismes d'Aristote, et ce philo sophe n'a pas le monople du savoir humain. Il y a une autori supérieure à la sienne, l'autorité de l'expérience et de la raiso se développant et progressant dans le cours des siècles mesure que vieillit l'humanité : « *Veritas temporis filia, no auctoritatis.* »

La vérité, en effet, ou plutôt la science, n'est pas l'œuvr d'un seul homme, aurait-il, comme Aristote, un génie encycl pédique, le génie le plus vaste de l'antiquité : elle se forme len tement par la méthode expérimentale, qui découvre aujourd'hu une loi, demain une autre, et ainsi de suite indéfiniment. Le savants recueillent les vérités découvertes par leurs devancier ils les complètent, les développent et apportent, pour ain

re, chacun une pierre à l'édifice de la connaissance humaine. est ainsi que, selon le mot de Lucrèce, les générations s'ins- uisent mutuellement et se passent de siècle en siècle, comme s coureurs dans le stade, le flambeau de la civilisation :

Et quasi cursores vitai lampada tradunt. (*De rerum naturâ.*)

C'est ainsi que la vérité nous apparaît comme fille du temps des travaux, des efforts accumulés des générations humaines : *Veritas temporis filia, non auctoritatis.* »

L'*histoire des sciences* est là pour confirmer cette maxime de .con et nous faire voir comment, avec les siècles qui se succè- nt, s'élargissent les horizons de la pensée et le domaine de la ience. Que nous sommes loin du temps où, en astronomie, on oyait la terre immobile; où, en physique, on enseignait que nature a horreur du vide; où, en géographie, on ignorait la rme et les limites de la terre; où, en morale, on admettait la gitimité de l'esclavage! Que nous sommes loin même des siè- es du moyen âge et de la Renaissance et des songes creux des chimistes, contemporains de Bacon! Les progrès déjà accom- is dans les sciences sont le gage assuré des progrès à venir : r, comme l'a dit admirablement Pascal en s'inspirant de la axime de Bacon dans un passage célèbre de la préface de son *aité du vide :* « Les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte ns le même état où se trouveraient les anciens philosophes, s pouvaient avoir vieilli jusques à présent, en ajoutant aux nnaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, r une prérogative particulière, non seulement chacun des mmes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que is les hommes ensemble y font de continuels progrès à me- re que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans succession des hommes que dans les âges différents d'un rticulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le urs de tant de siècles, doit être considérée comme un même mme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. »

a-t-il pas là un éloquent commentaire de l'aphorisme de con? Ne faut-il pas aussi reconnaître la pensée de l'auteur *Novum Organum* dans ce passage de la *Recherche de la vé- é* de Malebranche : « Au temps où nous sommes, le monde

est plus âgé de deux mille ans (qu'au temps d'Aristote); il plus d'expérience, il doit être plus éclairé; et c'est la vieilles du monde et l'expérience qui font découvrir la vérité. »

Mais si le progrès est la loi de la science et de la raison, s est vrai de dire avec Bacon « que l'âge d'or est devant nous non pas derrière nous, » il ne faut pas oublier que la faibles de l'esprit humain et la brièveté de la vie nous imposent à to l'obligation de nous instruire auprès de nos semblables d'u foule de choses que nous ne pouvons pas connaître direct ment et personnellement. Le recours à l'autorité est do nécessaire, non seulement quand il s'agit de sciences où l' veut savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoir la géographie, les langues, la jurisprudence et surtout la théol gie, mais encore dans les sciences physiques et naturelles, q ne progressent et ne peuvent progresser qu'autant qu'on tie compte des résultats acquis et qu'on rattache les découvert nouvelles aux anciennes.

Si donc Bacon a eu raison de s'insurger contre le respe superstitieux porté à Aristote et à l'antiquité, il a eu tort ne pas faire à l'autorité sa part dans les sciences humaines. réaction opérée par lui dans la méthode a été exagérée comn toutes les réactions. Il eût été plus juste de dire : « *Veritas te poris filia et auctoritatis.* » L'autorité, en effet, peut et d être invoquée, soit en *philosophie*, où il est bon de recueillir témoignage des grands hommes dont la science s'honore, montrer qu'ils s'accordent sur les principales vérités métaphy ques et morales et que leur accord constitue cette philosop éternelle, « *perennis quædam philosophia,* » dont parle Leibn soit dans les *autres branches des connaissances* humaines, l'autorité des hommes spéciaux et compétents est d'une vale incontestable sur toutes les questions qu'ils ont sérieuseme étudiées et dont la solution leur paraît claire et certaine

DE L'ERREUR.

CVII.

Nature et causes générales de l'erreur (1).

(Sorbonne, 1er avril 1888.)

Plan. — 1. Définition de l'*erreur*.

2. L'*erreur* se trouve dans le jugement et non dans l'idée.

3. Quoique opposée à la *vérité*, l'*erreur* lui ressemble et se trouve côté d'elle dans les sciences et dans la vie pratique.

4. L'*erreur* diffère de l'*ignorance*,

   a) parce que l'ignorance consiste à ne pas savoir et l'erreur à croire qu'on sait quand on ne sait pas;

   b) parce que l'ignorance est un état pénible dont on veut sortir, tandis qu'on se complaît dans l'illusion de l'erreur.

5. Si l'ignorance n'est pas l'*erreur*, elle en est la cause.

6. Aussi l'*erreur* semble-t-elle n'être que la privation de la vérité, t une imperfection naturelle à l'homme.

7. Le domaine de l'*erreur* est aussi large que celui de la pensée dis-ursive.

8. La question de la cause primitive de l'*erreur* a donné lieu à deux pinions principales :

   a) celle de Platon, qui voit dans l'erreur un mal positif;

   b) celle de Descartes, qui fait à la volonté une trop large part dans l'erreur.

9. La cause *générale* de l'erreur, c'est l'imperfection native de notre ntelligence.

10. Les causes *particulières* sont :

   a) les unes *logiques* et proviennent du mauvais emploi de nos facultés;

   b) les autres *morales* et viennent ou de nous-mêmes, comme les *passions* et la *volonté*, ou du dehors, comme l'*éducation*, l'*autorité*, le *milieu* dans lequel nous vivons et le *langage*.

11. Les causes d'erreur une fois connues, il est facile d'y remédier, n observant scrupuleusement les règles de la méthode et en luttant ontre les passions.

Développement. — L'*erreur* est « le désaccord de la pen-ée avec son objet », ou l'adhésion de l'esprit à un jugement aux, et un jugement est faux quand il affirme des choses qui ne sont pas ou qu'il nie celles qui sont. Ainsi, croire aux

(1) Voir Brochard, *l'Erreur*.

dieux du paganisme, regarder comme vraies les fables de mythologie, dire qu'il n'y a pas d'âme, que la vie future e une chimère, ce sont des erreurs.

L'*erreur* se trouve donc dans le *jugement*, dans l'affirmatio et non pas dans l'*idée*, dans la pure représentation des chose ce n'est pas errer que de concevoir simplement un centaur une chimère; l'erreur ne commence qu'à l'instant où l' affirme que ces choses existent ou ont existé.

Quoique opposée à la vérité, dont elle est le contraire, l'*e reur* lui ressemble : elle se trouve à côté d'elle dans les scienc comme dans la vie pratique et, quelquefois, en croyant no attacher à l'une, c'est l'autre que nous embrassons. Ell sont toutes les deux affirmatives, également évidentes ou donnant pour telles, et accompagnées d'une égale certitude. l'on n'adhérait pas à l'erreur comme à la vérité, on ne se tron perait jamais. Tant que l'erreur subsiste, celui qui la comm ne s'en aperçoit pas : aussitôt qu'il la découvre, elle disparaî Elle ne tombe jamais sous la conscience; on ne la connaît q rétrospectivement. Nul ne peut dire avec exactitude : je n trompe, mais seulement : je me suis trompé. Dès qu'il le sai il est détrompé.

Il ne faut pas confondre l'*erreur* avec l'*ignorance*. — L'ignoran consiste à ne pas savoir; l'erreur à croire qu'on sait, quand ne sait pas. C'est par erreur que le jeune rat de La Fontai dit avec suffisance devant deux taupinières :

> Voilà les Apennins et voici le Caucase.

C'est par ignorance que, séduit par l'odeur de l'huître, il s'e pose au danger,

> Approche de l'écaille, allonge un peu le cou,
> Se sent pris comme aux lacs; car l'huître tout d'un coup
> Se referme. Et voilà ce que fait l'ignorance.

— De plus l'ignorance est un état pénible dont on veut so tir, tandis que l'erreur est une illusion qui se nourrit d'ell même et dans laquelle on se complaît trop pour essayer de s' délivrer; aussi vaut-il mieux être dans l'ignorance que da l'erreur : on guérit moins facilement de celle-ci que de cell là.

L'ignorance n'est donc pas l'*erreur*, mais elle en est la cause

n'est que parce que nous ignorons le jugement vrai qui con-
dit notre erreur que nous nous trompons. Vienne la connais-
ıce de ce jugement, que nous sommes obligés d'admettre :
ssitôt l'erreur se dissipera. Elle n'eût jamais existé, si nous
ons connu plus tôt le jugement vrai; mais ou bien nous l'a-
ns oublié, ou bien nous n'en avions nulle idée, ou enfin nous
ons omis de le comparer à l'autre et nous n'avions pas saisi
ır incompatibilité.

Aussi semble-t-il qu'au lieu de regarder l'*erreur*, avec certains
ilosophes, comme un fait positif, comme une corruption ori-
ıelle de l'intelligence, qui serait à la fois le pouvoir d'attein-
: le vrai et de se perdre dans le faux, il faut voir en elle une
ıple négation, ou plutôt une privation provisoire du vrai,
e imperfection, une défaillance d'une force capable par
e-même de se relever. Si l'on savait tout, on ne se trompe-
t jamais.

Voilà pourquoi, bien que notre intelligence soit faite pour le
ıi, l'erreur est signalée comme une propriété de l'homme :
are humanum est. Voilà pourquoi encore les hommes les plus
ıorants sont les plus sujets à l'erreur.

Le domaine de l'erreur est donc aussi large que celui de la
ısée, en entendant par là tout exercice discursif de l'intelli-
ıce, toute affirmation qui peut dépendre d'une autre affir-
ıtion; car les jugements intuitifs, qui accompagnent les
rceptions des sens, de la conscience et de la raison, ne
ıt pas susceptibles d'erreur, parce qu'ils ne dépendent
ucun autre jugement et que, par suite, ils ne peuvent être
ıvaincus de fausseté par aucune autre affirmation.

La question de savoir quelle est la cause primitive de l'erreur
si l'erreur provient de l'esprit ou des choses a de tout temps
ement préoccupé les philosophes et en particulier Platon et
scartes. — Platon discute ce problème au point de vue psy-
ologique dans le *Théététe* et au point de vue métaphysique
ns le *Sophiste*. Il y établit que l'erreur n'est pas l'ignorance,
'elle est un mal positif, non une simple privation; or, ce
:st pas là l'opinion la plus probable. — Descartes a donné
ns ses *Méditations* et ses *Principes de la philosophie* une théo-
: originale de la connaissance. Deux pouvoirs, d'après lui,
ncourent à la constituer : l'intelligence qui propose les cho-

ses et la volonté qui prononce. Dans un jugement, les id viennent de la première et l'affirmation vient de la secon Comme l'intelligence est courte, lente, et qu'elle a besoin d'é dier les choses, tandis que la volonté est « beaucoup plus a ple », celle-ci devance et dépasse le jugement, de façon « nous « donnons notre consentement à des choses dont n n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse.... N portons notre volonté au-delà de ce que nous connaissons cl rement et distinctement, et lorsque nous en usons de la so ce n'est pas merveille qu'il nous arrive de nous méprendr — Cette théorie est incomplète plutôt que fausse. Elle expli très bien les erreurs scientifiques ou du moins réfléchies, co mises avec préméditation, après un doute préalable, et qu peut appeler *volontaires*. Mais elle ne rend pas compte des reurs qui surgissent à chaque instant par le jeu spontané notre intelligence et qui ne comportent aucun examen, auc hésitation préalable, aucune liberté effective : notre asse ment, dans ces cas, n'est *nullement volontaire*. — D'ailleurs, q qu'en dise Descartes, l'affirmation et les idées sur lesque elle porte ne forment qu'un tout dans le jugement : elles p viennent de la même source et cette source ce n'est pas volonté, mais bien l'intelligence. Il n'y a donc pas lieu de tinguer dans le jugement l'action de deux forces et leur opp tion.

Il faut chercher la cause première de l'erreur dans l'imp fection native de l'intelligence humaine, dans ce que Séné appelle la nécessité de se tromper, *necessitas errandi*. « L'es de l'homme est limité, dit Malebranche, et tout esprit lin est, par sa nature, sujet à l'erreur. »

Outre cette cause générale d'erreur, il en est d'autres qu divise ordinairement en deux classes : les causes *logiques* et causes *morales*.

Les causes *logiques* sont celles qui proviennent du mau emploi de nos facultés et de nos opérations intellectuelles. facultés et ces opérations ne sont pas trompeuses par elles- mes : faites pour le vrai, elles y arrivent naturellement, ma une condition absolument indispensable, c'est qu'on ne tra gressera aucune des lois qui doivent présider à leur exerci or, comme on viole souvent ces lois, souvent aussi l'on tom

ns l'erreur. — Ainsi, il y a les erreurs des *sens*, les erreurs de *conscience* ou de la *réflexion*, les erreurs de la *raison pure*, les reurs de la *mémoire*, les erreurs de l'*imagination*, les erreurs l'*abstraction* et de la *généralisation*, les erreurs du *raisonne-nt*, que l'on désigne sous le nom de *paralogismes* et de *so-ismes* : sophismes de *mots* ou de grammaire et sophismes de *sonnement* ou de logique, qui se subdivisent en sophismes de *duction* et sophismes d'*induction*.

Les causes *morales* de l'erreur sont de deux sortes : les unes nnent de nous-mêmes, les autres du dehors.

Les causes morales d'erreur que nous portons en nous-mê-s sont la *volonté* et les *passions*.

« Le mal juger vient très souvent d'un vice de la *volonté*, » Bossuet, et Pascal : « La *volonté* est un des principaux or-nes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce e les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on regarde. La volonté qui se plaît à l'une plutôt qu'à l'autre ourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle ime pas voir, et ainsi l'esprit marchant d'une pièce avec la onté s'arrête à regarder la face qu'elle aime et ainsi il en e parce qu'il y voit. » — De plus, comme la volonté donne ou ire à son gré *l'attention*, elle est responsable de toutes les eurs qui proviennent de la légèreté, de la précipitation du ement. »

Les *passions* exercent sur l'entendement une influence encore s funeste que celle de la volonté.

« Le plus grand dérèglement de l'esprit, dit Bossuet, c'est de ire les choses parce qu'on veut qu'elles soient et non parce on a vu qu'elles sont en effet. C'est la faute où nos passions is font tomber. »

Ainsi d'abord, elles *obscurcissent* l'intelligence et lui ôtent la saine des choses : on les a comparées tantôt à un bandeau sur les yeux, tantôt à un prisme à travers lequel les objets défigurent. « Notre intérêt, dit Pascal, est un merveilleux rument pour nous crever les yeux agréablement. »

Non seulement les passions obscurcissent l'esprit, mais encore s *pervertissent* le jugement. « Le cœur monte à la tête et lui en ntre, » dit Pascal. « L'esprit est toujours la dupe du cœur, » à son tour La Rochefoucauld.

Personne n'ignore que la plupart des erreurs sur les véri morales viennent du cœur plutôt que de l'esprit : « *Dixit in piens in corde suo : Non est Deus.* » « Quand le cœur se livre plaisir qui séduit, dit Frayssinous, l'esprit s'abandonne à l' reur qui justifie. » « Si la géométrie, disait Leibniz, avait quel rapport avec nos sentiments, on ne disputerait pas moins ses axiomes et sur ses théorèmes qu'on ne fait sur la moral

Les causes morales d'erreur que nous trouvons hors de no mêmes sont l'*éducation*, l'*autorité*, le *milieu* dans lequel n vivons et le *langage*.

Tout le monde connaît la profonde influence de l'*éducatio* Cicéron signale en ces termes son rôle souvent pernicie « Simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni co nuo pravitate et in summa opinionum perversitate versam ut pæne cum lacte nutricis errorem suxisse videamur ; qu vero parentibus redditi, demum magistris traditi sumus, t variis imbuimur erroribus. » La plupart des hommes ont foule d'opinions sur la religion, la morale, la politique, qu n'auraient jamais eues, s'ils avaient appartenu à une autre mille, à un autre siècle, à un autre pays. Il y a des préjugé nation, de pays, de famille, etc.

L'*autorité* est aussi une source d'erreurs, lorsque nous p fessons pour elle un respect aveugle, qui nous condamn accepter les préjugés et les opinions les plus ridicules. C'é une maxime reçue dans l'école de Pythagore que celle-ci : α ἔφα ; *ipse dixit*. Le moyen âge a poussé très loin la supersti d'Aristote et celle d'Hippocrate et de Galien. Aussi Pascal, d un passage célèbre de son opuscule *De l'autorité en matièr philosophie*, a-t-il signalé et combattu cette servile docilit l'égard des anciens.

Le *milieu* dans lequel nous vivons, la *profession* que n exerçons, le genre d'études auxquelles nous nous livrons c tribuent aussi à nous induire en erreur, tantôt en nous fai accepter insensiblement les préjugés de nos amis, tantôt en r dant notre esprit étroit et exclusif.

Enfin, le *langage* présente bien des inconvénients. — Ainsi bord, en donnant un corps à nos idées, il les *matérialise* quelque sorte, leur enlève leur pureté originelle et peut n habituer, si nous n'y prenons garde, à voir dans l'âme un sou

n Dieu un être comme nous. — En second lieu, le langage, n analysant la pensée, la *brise*, la morcelle, pour ainsi dire, et 'offre plus à l'esprit que des fragments de connaissance. — En oisième lieu, dans le langage on emploie souvent des termes *uivoques*, d'où dérivent une foule de sophismes. — Enfin, les gures et les *métaphores* usitées dans la langue vulgaire cachent arfois les plus grossières erreurs : nous les passons aux autres après les avoir reçues nous-mêmes et les mots deviennent nsi comme une monnaie courante de préjugés. C'est « la perie des mots, » dont parle Montaigne. « Les hommes, dit acon, s'imaginent que leur raison commande aux mots; mais u'ils sachent que les mots se retournent contre l'entendement lui rendent les erreurs qu'ils en ont reçues. »

Les causes de l'erreur une fois connues, il est facile d'y remédier et d'observer scrupuleusement les règles de la méthode les lois de la pensée pour éviter les erreurs logiques, de rendre l'habitude de réfléchir, d'être attentif, pour prévenir s erreurs provenant de la volonté, de lutter énergiquement ntre les passions, pour empêcher les erreurs qu'elles engendrent, et enfin de penser aussi bien que possible pour parler oujours le mieux possible et éviter ainsi les erreurs du langage.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 620. De 'erreur et de ses principales causes. (Sorbonne, 9 juillet 1885.)

621. De l'erreur. (Faculté de Douai, avril 1886.)

622. De l'erreur et de ses causes. (Sorbonne, 1885-1886.)

623. L'erreur et ses causes. (Caen, 1889-1890.)

624. De l'erreur. Causes et remèdes. (Faculté de Douai, juillet 1885.)

625. L'ignorance et l'erreur. Analyser ces deux états de l'esprit. (Sorbonne, 12 juillet 1886.)

626. Qu'est-ce que l'ignorance? Qu'est-ce que l'erreur? (Sorbonne, 1891.)

627. L'erreur est-elle dans l'idée ou dans le jugement (1) ? (Sorbonne, 1878.)

628. Qu'est-ce que l'erreur? Est-elle imputable à l'intelligence, et, ans ce cas, comment peut-on défendre contre les sceptiques la légitimité de nos facultés de connaître? (Sorbonne, 1878.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 293.

629. L'erreur est-elle un fait de l'entendement ou de la volonté
(Sorbonne, 1880 ; 188

630. Dans quelle mesure est-il vrai de dire que l'erreur est vol-taire? (Sorbonne, juillet 1881.

631. Que faut-il penser philosophiquement du proverbe : « *Err n'est pas crime?* » (Sorbonne, 11 avril 1889.

632. *Errare humanum est.* (Lyon, juillet 1888.

633. De l'erreur. Comparer la théorie cartésienne, qui regarde l'-reur comme une détermination de la volonté, avec la théorie ba-nienne qui en fait un fantôme intellectuel (1).
(Poitiers, novembre 1889.

634. L'erreur et la vérité. (Clermont, avril 1892.

635. De l'erreur. En dire la nature et les causes principales.
(Sorbonne, 12 avril 1886.

CVIII.

Examiner les principaux sophismes : donner des exemple

(Sorbonne, 13 juillet 1885.)

Plan. — 1. Définition des *sophismes*, qu'il n'y a pas lieu de d-tinguer des paralogismes dans la pratique.

2. La théorie des *sophismes* a été donnée principalement par Ai-tote et Port-Royal.

3. On distingue ordinairement deux grandes classes de *sophism*

4. Les principaux sophismes de *mots* ou de grammaire sont :
   a) le sophisme de l'*équivoque* ou de l'ambiguïté des term définition, exemples ;
   b) le sophisme de *composition :* exemple ;
   c) le sophisme de *division :* exemple.

5. Les sophismes de *raisonnement* ou de logique se divisent sophismes de *déduction* et sophismes d'*induction*.

6. Les principaux sophismes de *déduction* sont :
   a) la pétition de principe,
   b) le cercle vicieux,.
   c) l'ignorance du sujet.

7. Les principaux sophismes d'*induction* sont :
   a) le sophisme de la cause,
   b) le sophisme de l'accident, *fallacia accidentis,*
   c) la confusion du relatif et de l'absolu,

(1) Ce sujet est traité en partie dans nos 160 *Développements* (théo de Bacon, p. 295-296) et en partie dans la dissertation ci-dessus dévelop (théorie de Descartes).

d) le dénombrement imparfait.
8. Le moyen d'éviter ces sophismes, c'est d'observer les règles de la duction et de l'induction.

Développement. — On entend généralement par *sophis-*es, du grec σόφισμα, tous les raisonnements faux, qu'ils soient its par ignorance et de bonne foi ou avec l'intention de tromr; car la distinction qu'on établit quelquefois entre les *para-*gismes, erreurs inconscientes, involontaires, et les *sophismes,* isonnements captieux, inspirés par la mauvaise foi, s'évanouit ns la pratique, où la volonté est presque toujours complice la passion; d'ailleurs, il n'y a aucune différence logique tre les sophismes et les paralogismes.

C'est Aristote qui le premier a donné la théorie et la classifition des *sophismes* dans la cinquième et la sixième partie de n *Organon,* les *Topiques* et la *Réfutation des sophistes*. La *Lo-*que de *Port-Royal* (1) a deux chapitres remarquables sur les phismes : l'un, le chapitre XIXe de la troisième partie, *Des* verses *manières de mal raisonner, que l'on appelle sophismes,* est œuvre d'Arnauld et analyse les sophismes décrits par Aristote les Scolastiques; l'autre, le chapitre XXe, est l'œuvre de Nile et a pour titre : *Des mauvais raisonnements que l'on commet* ns *la vie civile et dans les discours ordinaires;* il se divise en ux parties : *Sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion,* *Faux raisonnements qui naissent des objets mêmes*.

On distingue ordinairement deux grandes classes de *sophis-*s : les *sophismes de mots* ou *de grammaire* et les *sophismes de* isonnement ou *de logique*.

Les *sophismes de mots ou de grammaire* sont ainsi appelés rce qu'ils viennent de ce qu'on donne aux mêmes mots des ns différents. Les principaux d'entre eux sont le *sophisme de* quivoque ou de l'*ambiguïté des termes*, le *sophisme de compo-*ion et le *sophisme de division.*

Le *sophisme de l'équivoque* ou de l'*ambiguïté des termes* consiste employer dans le raisonnement un mot à double sens et à le endre dans deux acceptions différentes : v. g. : Dieu est parit; or, partout est un adverbe; donc Dieu est un adverbe.

(1) Voir aussi Bacon, *Novum Organum*, livre I; — Locke, *Essai sur l'en-*dement *humain*, liv. III.

Le *sophisme de composition, fallacia compositionis*, σύνθε consiste à passer du sens divisé au sens composé, c'est-à-dir affirmer de choses jointes ensemble ce qui n'est vrai que qu elles sont séparées. — Ainsi, ceux-là raisonneraient mal qu promettraient le ciel en demeurant dans leurs crimes, parce Jésus-Christ est venu pour sauver les pécheurs : il ne sauve les pécheurs qui cessent de l'être par une véritable conversi

Le *sophisme de division, fallacia divisionis*, διαίρεσις, cons à passer du sens composé au sens divisé, c'est-à-dire à affir de choses séparées ce qui n'est vrai que quand elles sont r nies : v. g. — cinq est un nombre, deux et trois font cinq ; d deux et trois ne font qu'un nombre. — « La colère de Dieu, Port-Royal, menace ceux qui vivent mal ; donc tous les cheurs doivent désespérer de leur salut » les menaces de D ne menacent que les pécheurs qui demeurent dans leurs péch

Les *sophismes de raisonnement ou de logique*, ainsi appe parce qu'ils sont des vices du raisonnement, se subdivisent *sophismes de deduction* et *sophismes d'induction*.

Les principaux *sophismes de déduction* sont la *pétition de pr cipe*, le *cercle vicieux* et l'*ignorance du sujet*.

La *pétition de principe* consiste à « supposer vrai ce qui en question et à tirer une démonstration de quelque ch qui aurait besoin d'être démontré. Tel est le raisonnement les auteurs de Port-Royal prêtent à Aristote, d'après Galilée

« La nature des choses pesantes est de tendre au centre monde ;

« Or, l'expérience nous fait voir que les choses pesantes t dent au centre de la terre ;

« Donc, le centre de la terre est le même que le centre monde ».

La première proposition de ce syllogisme n'est rien m qu'évidente et aurait besoin d'être démontrée.

Un exemple piquant de pétition de principe ou de *tautol* (du grec τὸ αὐτὸ λέγω, je dis la même chose), c'est la consulta du *Médecin malgré lui*, dans Molière :

SGANARELLE. — Nous autres, grands médecins, nous connaissons bord les choses. Un ignorant aurait été embarrassé et vous eût été d c'est ceci, c'est cela : mais moi, je touche au but du premier coup vous apprends que votre fille est muette.

ÉRONTE. — Oui, mais je voudrais bien que vous puissiez me dire u cela vient.

GANARELLE. — Il n'est rien de plus aisé : cela vient de ce qu'elle a rdu la parole.

ÉRONTE. — Fort bien; mais la cause, s'il vous plaît, qui fait qu'elle a rdu la parole?

GANARELLE. — Tous nos meilleurs auteurs vous diront que c'est l'em-chement de l'action de la langue.

Le *cercle vicieux*, qui se rattache à la pétition de principe, nsiste à prendre pour preuve une proposition qui se prouve r la proposition même à laquelle elle sert de preuve. Tel est fameux sophisme de l'antiquité :

Épiménide de Crète dit que tous les Crétois sont menteurs; a donc menti en le disant; donc tous les Crétois ne sont pas enteurs. Mais alors Épiménide de Crète a pu dire vrai; donc us les Crétois sont menteurs, etc. — On a accusé Descartes faire un cercle vicieux, quand il s'appuie sur la véracité vine pour démontrer l'autorité de l'évidence, après avoir montré par l'autorité de l'évidence l'existence de Dieu et sa racité.

L'*ignorance du sujet, ignoratio elenchi,* consiste à « prouver tre chose que ce qui est en question. »

On peut le faire de trois manières : 1° en prouvant *trop;* v. : si l'on délibère sur la guerre, en démontrant que toute erre est injuste; 2° en ne prouvant *pas assez,* v. g. : en disant e telle guerre serait avantageuse, si elle réussissait; 3° en uvant *à côté*, v. g. : en disant qu'il faut travailler à la gran-ur de son pays.

« Ce sophisme, au dire de M. Gérusez, fait le fond de presque ites les polémiques politiques et philosophiques. On prête gé-reusement à ceux que l'on combat des sentiments hors de ite raison et l'on se donne aussi beau jeu pour les convaincre bsurdité ». Quelquefois aussi on s'arrête à prouver ce que rsonne ne conteste pour esquiver une difficulté et échapper une déconvenue.

Les principaux *sophismes d'induction* sont le *sophisme de la use*, le *sophisme de l'accident*, la *confusion du relatif et de l'ab-u* et le *dénombrement imparfait.*

Le *sophisme de la cause* consiste à prendre pour cause ce qui est pas cause, *non causa pro causa :* c'est ainsi que les anciens

affirmaient que l'eau monte dans les corps de pompe, parce qu la nature a horreur du vide.

D'après Port-Royal, on tombe dans ce sophisme de plusieu manières : 1° par l'*ignorance* des causes véritables, qui fa qu'on en imagine de fausses, comme les anciens qui disaie que les vases pleins d'eau se fendent à la gelée, parce que l'ea se resserre et laisse du vide que la nature ne peut souffri 2° par *sotte vanité;* au lieu d'avouer son ignorance, on cro rendre compte d'un fait en l'exprimant d'une autre maniè par un terme général : v. g. : L'aimant attire le fer; nous diso qu'il a une vertu magnétique, que le séné a une vertu purg tive, le pavot une vertu soporifique; un Chinois aurait pu to aussi bien expliquer les horloges en disant qu'il y avait en ell une vertu indicatrice qui leur faisait marquer les heures, et ur vertu sonorifique qui les faisait sonner; 3° en donnant pour véritables *causes de pures chimères*, comme font les astrologu qui rapportent tout à l'influence des astres, guerres, pestes, i clinations vicieuses ou vertueuses des hommes, actions et év nements de leur vie; 4° enfin, en apportant des *causes chimé ques d'effets chimériques,* comme ceux qui donnent les raiso pour lesquelles la nature a horreur du vide. Avant de cherch les raisons des choses, assurons-nous de la réalité de c choses.

C'est encore au sophisme de la cause qu'il faut rapport cette tromperie ordinaire de l'esprit humain : *Post hoc, ergo pro ter hoc :* deux faits se suivent; donc l'un est la cause de l'autr — Une guerre a lieu après l'apparition d'une comète; c'est cet comète qui est cause de la guerre.

Le *sophisme de l'accident, fallacia accidentis*, consiste à attr buer à une chose d'une manière absolue ce qui ne lui convie qu'accidentellement; v. g. : Il y a de mauvais orateurs; do l'éloquence est détestable. — Quelques médecins se trompen donc la médecine ne mérite aucune confiance. — « Les dieu disaient les Épicuriens, sont très heureux; nul ne peut être he reux sans la vertu; il n'y a point de vertu sans la raison et l raison ne se trouve nulle part ailleurs que dans ce qui a l forme humaine; il faut donc avouer que les dieux sont e forme humaine. » (Port-Royal.)

La *confusion du relatif et de l'absolu* est un sophisme qui con

ste à « passer de ce qui est vrai à quelque égard à ce qui est ·ai simplement », *transitus a dicto secundum quid ad dictum mpliciter;* v. g. : Vous avez mangé aujourd'hui ce que vous ez tué hier; or, vous avez mangé aujourd'hui un lièvre rôti; onc vous avez tué hier un lièvre rôti. — « Les Épicuriens, dit ort-Royal, prouvaient que les dieux devaient avoir la forme umaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là et ue tout ce qui est beau doit être en Dieu. » La forme humaine eut être la plus belle par rapport aux animaux; mais elle est pas la beauté absolue.

Le *dénombrement imparfait* ou *énumération imparfaite* est n sophisme qui consiste à appliquer au tout ce qui n'est vrai ue de quelques parties ; v. g. : Plusieurs géomètres sont athées ; onc tous les géomètres sont athées. — Un Anglais débarque en rance, et trouvant son hôtesse rousse, écrit : « Ici les femmes ont rousses ». — Que vingt factieux se réunissent : ils n'hésiront pas à se proclamer le peuple. — La devise de ce sophisme c'est : *Ab uno disce omnes.*

Tels sont les principaux sophismes que signale et décrit la ogique. Le moyen de les éviter, c'est d'observer scrupuleusement les règles de la déduction et de l'induction, dont ils sont violation, comme aussi les lois générales qui président à exercice de nos facultés et de nos opérations intellectuelles et ont le respect est nécessaire pour bien penser.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 636. En mbien de classes peut-on diviser nos erreurs? Quels sont les moyens y remédier? (1) (Sorbonne, 1882.)

637. Définir les paralogismes et les sophismes. Donner des exemes de la pétition de principe, du dénombrement imparfait, de l'ignonce de la cause et des ambiguités (2). (Sorbonne, novembre 1875.)

638. Des principales espèces de raisonnements faux. Prendre des emples dans lesquels on montrera où est au juste le vice du raisonment. (Sorbonne, 21 novembre 1888.)

639. Examiner le sophisme de logique qui consiste à supposer vrai qui est en question, ou la pétition de principe. Donner des exemes de ce genre de sophisme. (Sorbonne, 3 mai 1869.)

640. Comment réfute-t-on les sophismes, soit d'induction, soit de duction, et spécialement la pétition de principe? (Faculté de Toulouse.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 295.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 302.

641. Qu'appelle-t-on sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de p sion? (Sorbonne, 1874.

642. Vous définirez les principaux sophismes et vous insisterez s ceux que vous avez le plus souvent remarqués dans vos conversatic et vos lectures. (Lyon, juillet 1888.

CIX.

Des erreurs qui ont leur origine dans le langage. — Des moyens d'y remédier (1).

(Sorbonne, 18 novembre 1867. Clermont-Ferrand, juillet 1889.)

Plan. 1. — Le langage, si utile à l'homme, devient pourtant pc lui la source des erreurs que Bacon appelait *idola fori.*

2. Ainsi d'abord, il *matérialise*, en quelque sorte, les idées psycl logiques et spirituelles.

3. Ainsi encore, il brise et *morcelle* la pensée et n'offre plus à l' prit que des fragments de connaissance.

4. De plus, il donne lieu aux *équivoques* et aux sophismes de mot sophisme de l'*ambiguïté* des termes, sophisme de *composition,* s phisme de *division.*

5. Enfin, à la faveur des figures et des métaphores, se glissent da le langage les plus pernicieuses *erreurs*, qui constituent ce que Mo taigne appelle « la piperie des mots ».

6. Pour remédier aux erreurs du langage, dans la mesure où c est possible, il faut :

- *a*) avoir toujours présente à l'esprit la véritable *nature* (êtres;
- *b*) ne jamais perdre de vue l'*ensemble* des choses;
- *c*) éviter les *équivoques* et n'employer que des mots parfai ment clairs;
- *d*) proscrire les *métaphores* dans les théories scientifiques;
- *e*) enfin, apporter le plus grand soin à *bien penser.*

Développement. — Intelligence revêtue d'une envelop matérielle, l'homme a reçu du Créateur la faculté de parl par laquelle il peut manifester au dehors ses pensées et s sentiments et entrer ainsi en relation avec ses semblables. Ma comme il n'y a pas de langue parfaite, le langage devient source d'un grand nombre d'erreurs, que Bacon appelait

(1) Ce devoir a paru dans l'*Instruction publique.*

idoles du forum « *idola fori* », parce que c'est sur le forum, sur la place publique, que l'on fait surtout usage des mots.

D'abord, le langage, en donnant un corps à nos idées, les *matérialise* en quelque sorte, si bien que les esprits peu cultivés s'habituent à voir des choses matérielles dans les phénomènes et les êtres les plus simples et les plus spirituels : ainsi, l'âme leur apparaît toujours comme un souffle léger, un fluide ; l'idée, comme une représentation empreinte dans le cerveau, etc. De là des erreurs fréquentes, auxquelles n'ont pas échappé certains philosophes, qu'on a vus réaliser des abstractions et prétendre, comme Guillaume de Champeaux et les réalistes au moyen âge, que les idées générales correspondent à des entités véritables et que l'humanité, par exemple, existe substantiellement.

En second lieu, le langage en analysant la pensée, la *brise*, la *morcelle*, pour ainsi dire, et n'offre plus à l'esprit que des fragments de connaissance, de sorte qu'on peut perdre de vue l'ensemble des choses pour ne considérer que les détails, ce qui est encore une source féconde d'erreurs.

En troisième lieu, comme les termes généraux ou les noms communs constituent l'immense majorité des mots et qu'ils ont un sens très étendu et par là même peu déterminé, on les emploie souvent dans des acceptions différentes, qui donnent lieu à bien des malentendus, à des *équivoques* et aux sophismes que la logique appelle *sophismes de mots* ou *de grammaire*. Ce sont : le *sophisme de l'équivoque* ou de l'*ambiguïté des termes,* v. g. Dieu est partout; or, partout est un adverbe; donc Dieu est un adverbe; le *sophisme de composition, fallacia compositionis*, qui consiste à passer du sens divisé au sens composé, à affirmer de choses jointes ensemble ce qui n'est vrai que quand elles sont séparées : v. g. Jésus-Christ est venu sauver les pécheurs; donc je serai sauvé en persévérant dans mes crimes; et le *sophisme de division, fallacia divisionis,* qui consiste à passer du sens composé au sens divisé, à affirmer de choses séparées ce qui n'est vrai que quand elles sont réunies : v. g. cinq est *un* nombre; or, deux et trois font cinq; donc deux et trois font un seul nombre.

Enfin, la grande cause des erreurs qui proviennent du langage, ce sont les *figures* et les *métaphores*. Nicole, dans le cha-

pitre de la *Logique de Port-Royal*, où il analyse avec tant d finesse les causes « des mauvais raisonnements qui se comme tent dans la vie ordinaire », signale parmi elles cette éloquen pompeuse que Cicéron appelle « *abundantem sonantibus verb uberibusque sententiis* » et à la faveur de laquelle se glisser les pensées les plus fausses et les erreurs les plus pernicieuse Telle est la magie de certains mots retentissants et sonor qu'habilement maniés par les tribuns et les orateurs ils pas sionnent et électrisent les nations : elles font quelquefois de révolutions sanglantes pour assurer le triomphe d'un vain sym bole plutôt que d'une grande idée.

Voilà comment le langage est une source féconde de préjug et d'erreurs. Voilà comment s'expliquent la « piperie des mots » dont parle Montaigne, et la justesse de ces paroles de Bacon « Les hommes s'imaginent que leur raison commande aux mot mais qu'ils sachent que les mots se retournent contre l'enten dement et lui rendent les erreurs qu'ils en ont reçues ».

Espérer détruire radicalement les causes de ces erreurs, c serait se faire illusion sur la nature de l'esprit humain, do le langage atteste la faiblesse. Mais si l'on ne peut pas crée cette langue universelle et parfaite que rêvaient Bacon, Des cartes et Leibniz, on peut au moins remédier aux erreurs qu proviennent de l'emploi de nos langues imparfaites. Connaîtr le mal est déjà une excellente disposition pour le guérir.

Puisque le danger consiste surtout dans l'habitude qu'on pe prendre de matérialiser, pour ainsi dire, les objets de nos pen sées, il faut toujours avoir présent à l'esprit la *véritable natu* des choses et se garder de confondre les données de la cons cience et de la raison avec celles des sens, etc., etc.

Il faut aussi ne jamais perdre de vue l'*ensemble* des chose que l'on considère et ne pas se payer de mots.

De plus, comme les *termes équivoques* engendrent bien de erreurs, on doit les éviter, et n'employer que des mots parfai tement clairs : le choix judicieux des termes exacts, les défini tions de mots et de choses, sont les meilleurs moyens de préve nir l'obscurité et la confusion.

Enfin, comme les figures, les *métaphores* nous trompen souvent, il faut s'en défier, les proscrire dans les théorie scientifiques, et si on les accepte comme expression des senti

ients, exiger qu'elles soient justes, et fondées sur des analogies uffisantes.

Mais le grand moyen de prévenir les erreurs du langage et e remédier à ses imperfections, c'est d'apporter la plus grande xactitude dans les opérations de l'esprit : autant vaut la pensée, utant vaut l'expression qu'elle se donne ; pour bien parler, il ıut *bien penser :*

Scribendi recte sapere est et principium et fons.

n'y a pas tant de différence qu'on le dit souvent « entre le ›nd et la forme » :

Verbaque provisam rem non invita sequentur,

dit Horace, et Boileau :

Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement
Et les mots pour le dire arrivent aisément.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 643. e l'ambiguïté des termes et des moyens d'y remédier.

(Sorbonne, 1881.)

644. Que faut-il penser des erreurs des sens?

(Montpellier, avril 1888.)

645. Les erreurs et l'éducation des sens. (Lyon, 1889.)

646. Des erreurs des sens. Que faut-il entendre par ce principe ue l'*erreur n'est jamais dans le sens lui-même, mais dans le jugeient?* (1). (Sorbonne, 1872).

CX.

›a Rochefoucauld a dit : « L'esprit est souvent la dupe du cœur ». Tout en reconnaissant la vérité de cette maxime ne peut-on pas la retourner et dire que souvent aussi « le cœur est la dupe de l'esprit (2) »?

(Sorbonne, 18 novembre 1869.)

Plan. — 1. Il est facile de constater que le cœur et les passions ›ont la source la plus féconde des erreurs humaines, « que l'esprit ›st souvent la dupe du cœur ».

(1) Voir ce sujet et le précédent traités dans nos 160 *Développements*, ›. 299.

(2) Voir J. Sully, *les Illusions des sens et de l'esprit.*

2. Les passions
   a) nous font voir les choses comme nous voulons qu'elles soi
   (Bossuet);
   b) elles obscurcissent l'intelligence (Pascal):
   c) elles pervertissent le jugement (Pascal, Joubert).
3. La plupart des erreurs sur les vérités morales viennent du cœ plutôt que de l'esprit (Frayssinous, Leibniz).
4. Nicole analyse avec beaucoup de finesse et de profondeur erreurs dans lesquelles nous font tomber nos passions et qu'il appe *sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion.* (*Logique Port-Royal*, III, c. XX.)
5. Mais on peut retourner la maxime de La Rochefoucauld et di que souvent aussi « le cœur est la dupe de l'esprit »,
   a) à cause des *préjugés* sur les personnes et les choses, d' viennent nos sympathies, nos antipathies, nos affections et n haines;
   b) à cause de l'*imagination*, de cette maîtresse d'erreur et fausseté, qui nous représente le bien sous des traits repou sants et le mal sous des dehors attrayants;
   c) à cause de l'esprit de *système*, qui fait qu'on conforme so vent sa conduite à ses convictions. (Les Stoïciens, que comb La Fontaine.)
6. Il y a donc du cœur à l'esprit, de l'esprit au cœur, une secrè communication qui établit entre eux une étroite solidarité.

Développement (1). — C'est un fait facile à constate pour peu que l'on observe les hommes, que le cœur et les pa sions sont la source la plus féconde des erreurs humaine Aussi, quand La Rochefoucauld a dit : « L'esprit est souvent dupe du cœur », il n'a fait que consacrer par une maxim spirituelle et piquante une des vérités élémentaires de l'exp rience et de la philosophie.

« Le plus grand dérèglement de l'esprit, dit Bossuet, c'e de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient et n parce qu'on a vu qu'elles sont en effet. C'est la faute où n passions nous font tomber. »

Ainsi d'abord, elles *obscurcissent* l'intelligence et lui ôtent vue saine des choses : on les a comparées tantôt à un bandea mis sur les yeux, tantôt à un prisme à travers lequel les obje se défigurent. « Notre intérêt, dit Pascal, est un merveilleu instrument pour nous crever les yeux agréablement. »

(1) Ce devoir a paru dans *l'Instruction publique.*

Non seulement les passions obscurcissent l'esprit, mais encore elles *pervertissent* le jugement. « Le cœur monte à la tête et lui en montre », dit Pascal. « La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses. » « Quand on aime, dit à son tour Joubert, c'est le cœur qui juge » ; or, le cœur est un juge prévenu, qui ne voit dans les choses que ce qu'il veut y voir.

Personne n'ignore que la plupart des *erreurs sur les vérités morales* viennent du cœur plutôt que de l'esprit : « *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.* » « Quand le cœur se livre au plaisir qui séduit, a dit Frayssinous, l'esprit s'abandonne à l'erreur qui justifie ». « Si la géométrie, disait Leibniz, avait quelque rapport avec nos sentiments, on ne disputerait pas moins sur ses axiomes et sur ses théorèmes, qu'on ne fait sur la morale. »

Nicole, dans le vingtième chapitre de la IIIe partie de la *Logique de Port-Royal*, analyse avec beaucoup de finesse et de profondeur les erreurs dans lesquelles nous font tomber nos passions; il les appelle *sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion.*

C'est d'adord le sophisme *de l'intérêt*, qui fait que nous jugeons des choses, non par ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais par ce qu'elles sont à notre égard: Je suis de tel ordre ; donc tel privilège est véritable.

C'est ensuite le sophisme *de la passion*, qui nous fait dire en nous-mêmes : Je l'aime, donc c'est le plus habile homme du monde. Je le hais, donc c'est un homme de néant. — Qu'on se rappelle à ce propos le passage de Molière imité de Lucrèce, qui nous montre comment les hommes qui aiment changent en qualités les défauts des personnes aimées :

Jamais leur passion n'y voit rien de blâmable,
Et dans l'objet aimé tout leur devient aimable;
Ils comptent les défauts pour des perfections
Et savent y donner de favorables noms.
La pâle est aux jasmins en blancheur comparable;
La noire à faire peur, une brune adorable;
La maigre a de la taille et de la liberté;
La grasse est dans son port pleine de majesté.
. . . .
C'est ainsi qu'un amant dont l'ardeur est extrême,
Aime jusqu'aux défauts des personnes qu'il aime.
(*Le Misanthrope*, acte II, sc. V.)

Puis vient le sophisme de *l'amour-propre* qui se produit sou plusieurs formes: — tantôt il fait que les hommes décidei tout par ce principe fort général et fort commode qu'ils o toujours raison: — tantôt il se fonde sur ce plaisant raisonn ment: « Si cela était, je ne serais pas un habile homme; suis un habile homme; donc cela n'est pas »; — tantôt enfi il nous fait adresser aux autres les reproches d'opiniâtret d'obstination, parce qu'ils sont d'un avis contraire au nôtre.

Il y a encore le sophisme de la *jalousie:* c'est un autre qu moi qui l'a dit; donc cela est faux;

Le sophisme de *l'esprit de dispute,* qui nous accoutume trouver raison partout et à contredire sans cesse, et qui fai comme dit Montaigne, « que l'un va en Orient, l'autre e Occident; l'un est en bas, l'autre est en haut, l'autre à côté;

Le sophisme de *complaisance flatteuse,* qui nous fait accorde des louanges excessives sans discernement aucun;

Enfin, le sophisme de *l'esprit de système,* ou l'engagement soutenir une opinion, qui fait qu'on emploie pour la défendr toute sorte d'arguments bons ou mauvais.

Ainsi donc, les entraînements du cœur sont pour beaucou dans les erreurs intellectuelles et il est vrai de dire avec L Rochefoucauld : « L'esprit est souvent la dupe du cœur ». — Mai il semble qu'on peut retourner cette maxime et soutenir ave autant de vérité que « le cœur est souvent la dupe de l'es prit ».

D'où viennent, en effet, la plupart de nos sympathies et d nos antipathies, de nos affections et de nos haines les plus ines plicables? Des *préjugés* que nous nourrissons sur les person nes et les choses, des opinions erronées que nous nous somme faites ou qu'on nous a transmises sur le compte de nos sem blables. Il y a un grand fond de vérité dans la théorie de Stoïciens, qui prétendent que les passions ne sont que d fausses opinions que nous nous faisons sur le bien et sur l mal.

Que dire de l'*imagination,* « de cette partie décevante dan l'homme, de cette maîtresse d'erreur et de fausseté, de cett superbe puissance ennemie de la raison, » comme parle Pascal « de cette folle qui fait la folle, » comme dit Malebranche, e dont notre cœur subit tous les jours le capricieux empire

— Tantôt elle nous représente le bien et la vertu, le devoir et l'honneur, sous des traits si austères et si repoussants que notre cœur, dupe de ces artifices, se met à détester et à fuir ce qui fait son honneur et sa gloire. — Tantôt, au contraire, elle donne au mal et au vice des dehors si séduisants que l'âme se surprend à les aimer, sent se flétrir en elle la virginité du sentiment, et se laisse aller à une corruption d'autant plus incurable qu'elle s'insinue plus agréablement.

L'*esprit de système* influe aussi puissamment sur les égarements du cœur : — quand on s'est fortement pénétré d'une erreur, on se passionne pour elle, quelquefois jusqu'au fanatisme. Le cœur était la dupe de l'esprit chez ces Stoïciens contre lesquels réclame La Fontaine et qui sacrifiaient à un faux idéal de vertu les affections les plus douces et les plus pures,

> Désirs et passions, le bon et le mauvais,
> Jusqu'aux plus innocents souhaits.

N'en peut-on pas dire autant de ces soi-disant philosophes qui lâchaient la bride à leurs penchants déréglés, trompés qu'ils étaient par une fausse définition du souverain bien ? Sans doute, on a vu des hommes imbus de mauvaises doctrines, des partisans théoriques de l'utilitarisme, par exemple, réagir dans la pratique contre leurs tristes convictions, grâce à l'heureuse spontanéité d'une nature honnête ; mais ces honorables contradictions sont rares. Dans l'immense majorité des cas, l'esprit faussé ne tarde pas à pervertir le cœur. — Comment, aux époques de la guerre civile, des hommes doux, modérés, bienveillants, commettent-ils parfois des actes de cannibale ? C'est qu'un préjugé féroce a oblitéré leurs sentiments. — Là est aussi l'explication de la contradiction si souvent remarquée entre les paroles et les actes des sectaires tant politiques que religieux : les paroles ne respirent que l'humanité et les actes sont cruels et sanguinaires. Ces hommes seraient-ils donc des hypocrites ? Non ; ce sont des hommes convaincus, profondément convaincus, qui croient qu'il leur est permis d'employer la violence pour faire triompher ce qu'ils regardent comme le bien.

La Fontaine avait donc raison de dire dans ses *Fables* :

> Le cœur suit aisément l'esprit :
> De cette source est descendue

L'erreur païenne, qui se vit
Chez tant de peuples répandue...
Chacun tourne en réalités,
Autant qu'il peut, ses propres songes;
L'homme est de glace aux vérités,
Il est de feu pour les mensonges.

(Livre IX, 5, VI.)

On voit par là qu'il y a, du cœur à l'esprit et de l'esprit a cœur, une communication secrète, qui établit entre eux un étroite solidarité. Aussi est-il de la dernière importance de bie diriger son esprit et de bien gouverner son cœur, afin de n connaître et de n'aimer jamais que le vrai, le beau et le bier

FIN DE LA LOGIQUE.

MORALE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

CXI.

De l'objet de la morale. La morale est-elle une science ou un art?
(Sorbonne, 2 août 1871.)

Plan. — 1. *L'objet de la morale*, c'est de répondre à ces deux questions : « Que dois-je faire? que puis-je espérer? »
2. C'est encore le *bien* et les *lois de la volonté*.
3. La morale a un double but et par conséquent deux parties : morale *générale* et morale *pratique* ou *particulière*.
4. Cette division de la morale a été indiquée par Cicéron dans le *De officiis*.
5. Il y a trois grandes questions, objet de la morale *générale*.
6. Il y a trois parties dans la morale *pratique* ou *particulière*.
7. La question de la destinée de l'homme est le couronnement de la morale.
8. La morale se distingue de l'art des moralistes.
9. La question de savoir si la morale est *une science ou un art* est très importante.
10. Kant fait de la morale une science pure.
11. Spinoza, un art.
12. La morale est *à la fois une science et un art*.
13. Cependant, elle est *plutôt une science qu'un art*.
14. Cette science pratique est pour la volonté d'une grande utilité.

Développement. — L'objet de la *morale*, c'est de répondre à ces deux questions : « Que dois-je faire? Que puis-je espérer? » questions qui, avec cette autre : « Que suis-je? » résument, au dire de Kant, la philosophie tout entière.

On dit encore que l'objet de la *morale*, c'est le *bien*, comme l'objet de la logique, c'est le vrai, et l'objet de l'esthétique, le beau. La morale dicte les *règles de la volonté*, comme la logique dicte celles de la pensée et l'esthétique celles de l'art.

Déterminer la loi des actions humaines et faire l'application de cette loi aux diverses circonstances de la vie, voilà le double but que poursuit la morale. De là les deux parties qu'on y distingue ordinairement : la morale *générale* ou *théorique* ou *phi-*

losophie du devoir, et la morale *pratique* ou *particulière* ou *ph losophie* des devoirs. L'une donne les principes, l'autre l préceptes.

Cette division est fort ancienne et nous la trouvons indiquée a commencement du *De officiis*, où Cicéron nous dit que « tout les questions sur le devoir se ramènent à deux : l'une qui s rapporte au souverain bien, l'autre qui a trait aux précept auxquels doit se conformer la vie tout entière : *Omnis de o ficio duplex est quæstio. Unum genus est quod pertinet ad fine honorum : alterum quod positum est in præceptis, quibus in omn partes usus vitæ conformari possit.* »

La question du *souverain bien*, comme disaient les ancien donne lieu aux trois questions suivantes, objet de la moral *générale* ou *théorique :*

Comment savons-nous qu'il *y a une loi de la volonté* et qu'es ce que la *conscience morale* qui nous la révèle?

En quoi consiste la *loi de la volonté* et quel en est le prin cipe véritable? Est-ce le plaisir? Est-ce l'intérêt? Est-ce le bie ou le *devoir?*

Quelles sont les *conséquences* de la loi morale, et qu'est-c que le devoir et le droit? la responsabilité, le mérite et le dé mérite? le vice et la vertu? le châtiment et la récompense?

L'application de la loi morale aux diverses circonstances d la vie, objet de la morale *pratique* ou *particulière*, donn lieu :

1° à la morale *individuelle*, qui est la théorie des devoirs d l'homme envers lui-même et à laquelle on ajoute la moral *réelle* ou les devoirs de l'homme envers la nature animée o inanimée;

2° à la morale *sociale*, qui est l'ensemble des devoirs d l'homme envers ses semblables : devoirs envers tous les homme en général, ou morale sociale *générale ;* devoirs envers la fa mille, ou morale *domestique ;* devoirs envers la société civile o l'État, ou morale *civique ;* devoirs des États entre eux, ou mo rale *internationale*, ou droit des gens;

3° à la morale *religieuse* enfin, qui dicte à l'homme les devoir qu'il lui faut remplir envers Dieu.

Comme couronnement de tous ces problèmes, souverainemen intéressants pour nous, il y a en morale la question de la *des-*

inée de l'homme : destinée de l'homme en cette vie, destinée le l'homme après la mort.

La *morale* ainsi constituée ne doit pas se confondre avec la *cience des moralistes* : si l'une et l'autre étudient les mœurs iumaines, c'est en se plaçant à des points de vue différents. — La remière se propose de déterminer les règles auxquelles doivent e conformer les mœurs pour être bonnes; la seconde observe a conduite des hommes pour en noter les traits généraux, les ravers et les ridicules. — L'une est théorique, doctrinale, dogıatique; l'autre analytique et descriptive.— Platon, Aristote, Seıèque, Kant, étaient des philosophes moralistes; Théophraste, Iontaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, sont les moralistes.

Les philosophes se sont souvent demandé et se demanden ncore si la *morale* est *une science ou un art*. Cette question son importance; car si la morale est une science, on ne lui lemandera que ce qu'elle peut donner, et si elle le donne, son levoir sera rempli; si, au contraire, la morale est un art, on lui mputera la vanité de ses résultats; on fera remarquer qu'on se onduit bien sans la morale et mal avec toutes les ressources e cet art; on le méprisera comme ne rendant pas ce qu'on lui emande injustement. Quelle est donc la véritable nature de a morale?

Kant en fait une *science pure* et la réduit, comme le faisaient riston et quelques Stoïciens grecs, à une sorte de géométrie e l'idée du bien. « Les lois morales, dit le philosophe de œnigsberg, devant convenir à tous les hommes, doivent être irées d'un concept général, et par conséquent la *morale*, qui ans son application a besoin de l'anthropologie, doit être traiée tout d'abord indépendamment de celle-ci, comme une phiosophie pure, c'est-à-dire comme une métaphysique. »

Spinoza, au contraire, définit la *morale* ou l'*éthique*, comme il appelle, « *ars benè beatèque vivendi*; » et Stuart Mill estime que a *morale* n'est pas une science, parce qu'elle a un caractère npératif, « parce qu'elle s'exprime par des règles, des préeptes et non par des assertions sur des matières de fait. »

Ces deux opinions ont le tort d'être exclusives et il semble ue la *morale* est à la fois une *science* et un *art*. — La *science*, en ffet, nous enseigne ce que les choses sont et l'*art* nous apprend

à en tirer parti : *scientia docens, ars utens,* comme disaient l
Scolastiques. — Or, la *morale* atteint ce double but : elle est ur
science, parce qu'elle présente un système raisonné de con
naissances, se rapportant à un même objet et se rattachant
des principes certains, les grandes vérités morales; elle est
science du bien et des lois de la volonté; elle est aussi un *a*
parce que les vérités et les lois qu'elle établit deviennent d
règles et des préceptes de conduite, qui doivent nous diriger
chaque pas dans la vie.

Il faut reconnaître cependant qu'elle est plutôt une *scien*
qu'un *art.* En effet, elle n'apprend pas à agir suivant le devoi
elle expose comment le devoir commande d'agir. Elle n'assu
pas plus l'honnêteté et la vertu que l'hygiène n'assure la sant
On peut lire et comprendre parfaitement un traité de mora
sans en tenir compte dans sa conduite et chacun dit souve
comme la Médée d'Ovide :

..... Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

D'autre part, il y a de très honnêtes gens qui le sont sa
connaître la science morale.

Toutefois, la morale, étant une science pratique, paraît êt
pour la volonté d'une grande utilité, à force de considér
le bien et le devoir, l'honneur et la vertu, on apprend à l
aimer, on cherche à les faire briller dans sa conduite et da
sa vie. Sous l'influence des études et des réflexions morales, l
éléments de la moralité qui sont en nous se développent et no
voyons se former ce que Cicéron appelle le poème de la vert
« *Insunt tanquam elementa virtutis, quibus auctis virtutis ca*
men efficitur. » (*De finibus bonorum et malorum*). C'est en ce se
que les anciens ont pu dire qu'il y a un art de devenir vertueu
« *Ars est bonum fieri,* » et que Bacon a pu appeler la mora
« les *géorgiques de l'âme.* »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 6
Qu'est-ce que la morale et quelle est l'utilité de cette science?
(Paris, novembre 1891.)

648. Objet et division de la morale, et plus particulièrement de
morale spéculative (1). (Sorbonne, 10 mars 1880.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements,* p. 307.

649. Discuter l'opinion de ceux qui prétendent qu'en morale, il faut borner aux préceptes spéciaux et bannir les théories qui forment qu'on appelle la morale générale. (Rennes, novembre 1889.)

CXII.

En quoi la morale suppose-t-elle la psychologie?

(Clermont, novembre 1889. Sorbonne, 1870.)

Plan. — 1. La *morale* suppose la *psychologie*,

a) en ce qu'elle est la science des *lois de la volonté*, qui ne peuvent s'établir qu'autant qu'on connaît cette faculté et que la *psychologie* a démontré l'existence de la liberté et de la responsabilité;

b) en ce qu'elle est la science du *bien et du devoir*, dont la psychologie détermine l'origine, les caractères et l'autorité;

c) en ce qu'elle est la science du *droit*, qui a pour base la liberté et qui consiste dans l'inviolabilité de la personne humaine, que la *psychologie* met en lumière;

d) en ce qu'elle dicte à l'homme *ses devoirs* envers lui-même et envers ses semblables, devoirs qui découlent de la connaissance de la nature humaine, que donne la *psychologie;*

e) en ce qu'elle a pour objet de déterminer la *destinée de l'homme*, qui se déduit de sa nature, analysée par la psychologie.

2. Les partisans de la *morale indépendante* ont donc tort de vouloir parer la morale de la psychologie, comme de la théodicée.

3. L'histoire est là pour nous dire que la *morale* n'est que « la ychologie continuée » et qu'autant vaut la *psychologie* d'un philophe et d'une école, autant vaut leur *morale*.

Développement. — La *morale* suppose la *psychologie* en : que le γνῶθι σεαυτόν lui sert de point de départ, de préamule obligé, ou plutôt de fondement et de base.

La *morale*, en effet, est la science des *lois de la volonté*. Mais : faut-il pas connaître cette faculté pour lui dicter des lois? ue dirait-on d'un législateur qui voudrait donner des lois à un uple dont il ignorerait les mœurs et le caractère, les traditions l'histoire? Ce législateur serait ridicule et sa législation arbiaire ou chimérique. Eh bien, le philosophe moraliste, lui issi, est législateur, législateur de la volonté et de notre conuite morale, et les lois qu'il donne ne seront justes et fécondes

qu'autant qu'elles auront été puisées dans la connaissance de cette faculté souveraine et autonome qu'on appelle la volon[té]; or, c'est la *psychologie* qui nous la fait connaître, qui analy[se] la résolution volontaire, établit l'existence de la liberté et de [la] responsabilité contre les fatalistes et les déterministes et s[ert] par là d'introduction à la morale.

La *morale*, dit-on encore, est la *science du bien* et *du devo[ir]*. Mais qu'est-ce que le bien? Qu'est-ce que le devoir? Pou[r]quoi s'imposent-ils à nous avec une autorité inviolable [et] sacrée? Quelle est la faculté qui nous les révèle? Pourqu[oi] faut-il respecter les ordres de la conscience morale? Que doit-[on] penser des sentiments que provoquent en nous nos propr[es] actions : satisfaction morale, remords, repentir, sentime[nt] d'honneur et de honte, et des sentiments que nous éprouvo[ns] à la vue des actions d'autrui : sympathie, bienveillance, estim[e], admiration, quand elles sont bonnes et louables; antipathi[e], malveillance, mépris, indignation, quand elles sont mauvais[es] et révoltantes? Voilà tout autant de questions auxquelles la m[o]rale ne saurait répondre avec exactitude, si elle n'était éclair[ée] par les lumières de la *psychologie*. C'est cette science, en effet, qu[i], par l'analyse qu'elle donne du cœur et de la raison, des notio[ns] et des vérités premières, nous apprend à connaître les senti[]ments moraux, les idées de bien et de mal, d'obligation et [de] devoir, de mérite et de démérite, ainsi que les principes unive[r]sels et absolus qui s'y rattachent et qui font, au dire de Fénel[on] dans son *Traité de l'existence de Dieu*, « qu'après tant de siècl[es] de règne effréné du vice, la vertu est encore nommée vertu et [ne] peut être dépossédée de son nom par ses ennemis les plus br[u]taux et les plus téméraires. »

La *morale* n'est pas seulement la science du devoir, elle e[st] aussi la science *du droit*. Mais le droit, qui est un pouvoir m[o]ral, « *quædam potentia moralis* », comme le devoir est une n[é]cessité morale, a son principe et sa source dans la liberté [ou] plutôt dans la notion de la personnalité humaine. Il n'est a[u] fond que l'inviolabilité de cette personne, selon la célèbre fo[r]mule de Kant : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'hu[]« manité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autru[i] « comme une fin et que tu ne t'en serves jamais comme d'u[n] « moyen. » Or, n'est-ce pas la *psychologie* qui nous apprend qu

›ute personne est responsable, la psychologie qui analyse les ›nditions de la personnalité : conscience, raison et liberté, et urnit ainsi à la morale les éléments indispensables de la ıéorie du droit?

La *morale* a encore pour objet de dicter à l'homme les *de-›irs particuliers* qui lui incombent : devoirs envers lui-même, ›voirs envers la famille, devoirs envers la société. Mais quelle t la raison d'être de ces devoirs? Pourquoi faut-il prendre ›in de son corps et de sa santé? Parce que le corps est l'ins-ument nécessaire de l'âme et que, comme le disaient les an-ens, la santé de l'âme tient à la santé du corps : « *Mens sana corpore sano* ». Pourquoi faut-il cultiver son intelligence? ırce que l'intelligence est faite pour la vérité et trouve en elle joie et son bonheur. Pourquoi faut-il aimer nos semblables, s secourir, les aider dans l'accomplissement de leur destinée? ırce qu'ils sont nos frères et qu'ils ont la même nature et la ême origine que nous. Ainsi chaque obligation a son prin-›e dans une raison psychologique et tous nos devoirs découlent la nature de notre être et de nos facultés. Il faut donc que *psychologie* les ait fait connaître au philosophe moraliste, qui ›it dire à l'homme : « Dis-moi ta nature : je te dirai tes de-›irs. »

La *morale* enfin a pour but de déterminer *la destinée de* *›omme* (1) soit dans cette vie, soit dans la vie future. Or, la ison nous dit que la destinée d'un être se déduit de sa nature, ıe les facultés qu'il a reçues du ciel sont les moyens d'arriver sa fin et que cette fin n'est atteinte qu'autant que ses facultés turelles et constitutives sont complètement et entièrement tisfaites. On ne peut donc déterminer les facultés de l'homme e par l'étude expérimentale de sa nature. « Je suis parti de cette vérité, dit M. Damiron, que tout être a un but et l'a conforme à sa nature; j'en ai conclu que sa nature doit révéler son but et que la science de l'un une fois faite, la science de l'autre ne peut manquer. Je n'ai qu'à tailler, pour ainsi dire, la morale sur la psychologie et qu'à faire sortir

(1) Cette idée suppose que la métaphysique a précédé la morale comme étant le fondement et la base; c'est l'opinion des spiritualistes chré-ns, adversaires de la morale indépendante.

« successivement des principes de celles-ci les préceptes
« celles-là. »

On voit donc combien sont vains les efforts des partisans la *morale indépendante*, qui veulent affranchir cette scienc non seulement de la théodicée, mais même de la psycholog dont elle est inséparable et à laquelle elle a été liée jusqu'ici.

L'histoire, en effet, est là pour nous dire que la morale est « u psychologie continuée » et qu'autant vaut la *psychologie* d' philosophe et d'une école, autant vaut leur morale. A une ps chologie sensualiste et matérialiste, comme celle des Cyrén ques, des Épicuriens, de Encyclopédistes au dix-huitième siéc correspond une morale égoïste et utilitaire. A une psycholo qui fait la part trop large au sentiment dans la vie humai se rattache nécessairement une morale sentimentale, com celles de Hutcheson, d'Adam Smitth, de J.-J. Rousseau, et Jacobi. De nos jours les partisans de la théorie de l'hérédité et l'évolution ont adopté la morale évolutionniste, tant il est vrai dire que partout et toujours la morale tire sa raison d'être de *psychologie*, dont elle est la conséquence, dont elle sort com une fleur de sa tige.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 6 Quelle est l'importance en morale du γνῶθι σεαυτόν? (Sorbonne, 1883.

651. Démontrer que la morale, bien qu'elle soit essentiellement u science rationnelle, ne saurait se passer des lumières de la psycholo (Montpellier, 1891.

652. Peut-on concevoir la morale sans le principe de la liberté h maine? (Sorbonne, 1870, 1883.

653. Quelle peut être la logique interne d'une morale sans lil arbitre? (Nancy, novembre 1889.

654. Montrer combien la connaissance de l'activité libre est imp tante pour les sciences morales. (Sorbonne, 1872.

655. Prouver par le raisonnement et par l'histoire de la philosop qu'une psychologie défectueuse conduit à de graves erreurs en mora (Rennes, 1890.

656. Quelle est la méthode applicable à la morale? (Rennes, 1890.

657. Quels sont les rapports de la morale avec la psychologie et métaphysique? (Lyon, avril 1889.

658. Des rapports de la morale avec la métaphysique. (Bordeaux, 1890.

659. Apprécier cette pensée que de « considérer la morale comme indépendante de toute métaphysique, c'est considérer la pratique comme indépendante de toute théorie ». (Dijon, 1891.)

660. La morale doit-elle être placée avant la théodicée? (Sorbonne.)

661. Des rapports de la morale et de la théodicée. (Sorbonne, 1868.)

662. Peut-on séparer la morale de la théodicée? (Sorbonne, 1874.)

663. Déterminer la méthode qu'il convient de suivre dans la recherche des premiers principes de la morale. (Concours d'admission à l'École Normale, 1884.)

PRINCIPES DE LA MORALE OU MORALE GÉNÉRALE.

LA CONSCIENCE MORALE.

CXIII.

De l'universalité des notions morales; discuter les objections des sceptiques.

(Sorbonne, 1873; 1877.)

Plan. — 1. Les *notions morales* sont les idées de bien et de mal, de devoir et de droit, etc., et les principes qui s'y rattachent.

2. Elles sont *universelles*, constituent la loi morale et font que chez tous les peuples il y a des choses bonnes et des choses mauvaises.

3. Mais les partisans du scepticisme moral,
   a) les Sophistes et Carnéade,
   b) Montaigne,
   c) Pascal,
   d) les matérialistes contemporains,
   disent tous plus ou moins explicitement : « Point de moralité chez les peuples sauvages; chez les peuples civilisés, moralité contradictoire. »

4. M. Janet leur répond :
   a) qu'il n'est point de peuple sauvage où ne se rencontrent des germes de moralité (Mungo-Park, Livingstone l'ont montré);
   b) que les contradictions entre les idées morales des peuples civilisés s'expliquent très bien par les conditions physiques et morales de ces peuples et n'empêchent pas l'existence d'un fond de morale essentiel à tous les peuples, comme l'établissent les travaux des orientalistes.

Développement. — Les *notions morales* sont les idées de bien et de mal, de devoir et de droit, de responsabilité, de mérite et de démérite, de vice et de vertu, de récompense et de châtiment, et les principes qui se rattachent à ces idées : le bien est distinct du mal; il faut faire le bien et éviter le mal; fuir le vice et pratiquer la vertu; le mérite a droit à une récompense, etc.

Ces idées et ces principes, que la conscience nous révèle aussitôt que la raison s'éveille en nous, font partie des notions et des vérités premières, et à ce titre, elles sont *universelles*, au dire de la plupart des philosophes, c'est-à-dire qu'elles se trouvent chez tous les hommes, les mêmes dans tous les temps et dans tous les lieux. — Elles constituent cette loi morale dont Cicéron disait, dans son *De Republicâ*, « qu'elle ne sera pas autre à Rome, autre à Athènes; autre aujourd'hui, autre demain : *nec erit alia lex Romæ, alia Athenis; alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore, una lex et sempiterna et immortalis continebit.* » — Ces notions font encore, au dire de Fénelon dans son *Traité de l'existence de Dieu*, « qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensées...., et qu'après tant de siècles du règne effréné du vice, la vertu est encore nommée vertu et ne peut être dépossédée de son nom par ses ennemis les plus brutaux et les plus téméraires. » — L'histoire, d'ailleurs, est là pour nous dire que, chez tous les peuples, il y a des choses appelées bonnes et des choses appelées mauvaises, des choses prescrites et ordonnées et des choses prohibées et défendues. Tous les hommes, en un mot, reconnaissent un fonds de *morale* naturelle, plus ou moins altérée par leurs passions, mais qui commande le bien et défend le mal avec une autorité invincible, comme aussi un *droit* naturel éternel et imprescriptible, dont les lois écrites doivent relever pour être justes.

Cette doctrine, qui est celle de tous les philosophes spiritualistes, a été vivement combattue par les partisans de ce qu'on appelle le *scepticisme moral*. Ils nient l'*universalité des notions morales* ou du moins élèvent contre elle toute sorte d'objections.

Ainsi, dans l'antiquité, Carnéade, le chef de la Nouvel

cadémie, opposait au dogmatisme des Stoïciens l'étrange
iobilité des opinions et des mœurs des hommes et il soute-
ait que le juste et l'injuste n'ont rien d'universel et d'absolu.
es Sophistes l'avaient soutenu avant lui.

Montaigne, dans ses *Essais,* nous dit « qu'il n'y a pas une
eule (loi morale) qui ne soit contredite et désavouée, non par
ne nation, mais par plusieurs;... qu'il n'est chose en quoi le
ionde soit si divers qu'en coutumes et en lois, et que telle
hose est ici abominable qui apporte recommandation ail-
eurs, » etc.

« Certainement, dit à son tour Pascal, l'homme ignore la
ustice; s'il la connaissait, il n'aurait pas établi cette maxime
a plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes,
ue chacun suive les mœurs de son pays; l'éclat de la véri-
able équité aurait assujetti tous les peuples et les législateurs
i'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice cons-
ante, les fantaisies et les caprices des Perses et des Allemands.
)n la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous
es temps, au lieu qu'on ne voit presque rien de juste ou d'in-
uste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois
egrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence...
'laisante justice qu'une rivière ou une montagne borne! Vérité
n deçà des Pyrénées, erreur au delà! »

Les matérialistes contemporains ont repris pour leur compte
ette sorte de lieu commun et se sont servis, pour le déve-
opper, des témoignages des plus récents voyageurs. « Selon
e docteur Buchner, les peuples sauvages sont dépourvus de
out caractère moral et commettent les plus atroces cruautés
ans aucun remords de conscience. Les Damaras, peuplades
e l'Afrique méridionale, n'ont aucune idée de l'inceste...
'hez les Tidichés, le meurtre est une action glorieuse... Les
ıègres de Cuba, suivant le comte de Gœrtz, n'ont aucun sen-
iment moral. » (Paul Janet, *La Morale.*)

Au fond, tous les arguments des sceptiques peuvent se ré-
umer, comme le dit M. Janet, dans les deux propositions sui-
antes : « Chez les peuples sauvages, point de moralité; chez
es peuples civilisés, moralité contradictoire. »

Mais d'abord, est-il bien certain qu'il n'y *ait pas de moralité*
hez les peuples sauvages? Nous ne les connaissons que par

les récits des voyageurs : — or, les voyageurs font beauco moins d'observations morales que d'observations scientifiqu — D'ailleurs, ce qui les frappe, ce sont les différences entre l races inférieures et les races supérieures, plutôt que les an logies qui leur semblent naturelles et auxquelles ils ne pre nent pas garde. — De plus, les étrangers, presque toujou traités en ennemis par des populations hostiles, ne sont pas même d'observer exactement leurs sentiments et leurs idé morales. — En outre, dans les faits que l'on cite pour prouv qu'il n'y a point de morale, on confond deux choses fort d tinctes : les mœurs et les opinions : de ce qu'il y a de ma vaises mœurs chez un peuple, il faut conclure, non pas qu n'a point de morale, mais qu'il ne la pratique pas. — Enfi si l'on cherche les causes de certaines coutumes qui font ho reur, comme le cannibalisme, on les trouvera presque toujou dans le besoin et la misère, plutôt que dans l'incapacité distinguer le bien du mal. Les témoignages de Mungo-Park de Livingstone, qui ont étudié les populations les plus ba bares de la race nègre, permettent d'opposer aux négatio des sceptiques et des matérialistes cette affirmation pérem toire : *il n'est point de peuples sauvages où ne se rencontrent d germes de moralité.* (P. Janet.)

Quant au second argument des sceptiques, qui se tire de mobilité, de la diversité, de la *contradiction même des idé morales* de siècle à siècle, de peuple à peuple, il n'est pas pl concluant que le premier. — En effet, si les contradictions do on parle sont indéniables, elles s'expliquent très bien par différence des milieux et des conditions physiques, des circon tances historiques et géographiques; elles ont la même raiso d'être que la diversité d'alimentation et la diversité de la gues. Au lieu donc de s'en préoccuper, il faudrait plut trouver étonnant que, dans une telle diversité de temps, lieux, de circonstances matérielles, l'homme soit encore pa tout si semblable à lui-même et que, chez tant de races sa communication et sans analogie, se rencontre, après tout, u fonds de morale essentiel, à peu près le même, étant donn un certain état de civilisation. — Les orientalistes ont rendu la morale un service éminent en mettant entre nos mains le grands monuments philosophiques et religieux de l'Orient, le

édas, les lois de Manou, les grandes épopées indiennes, les égendes boudhiques, le Zend-Avesta, les livres sacrés et les livres lassiques de la Chine : on peut y voir, en effet, que les législateurs noraux des Hindous, des Chinois et des Perses, se sont fait ne idée de la moralité humaine à peu près semblable à celle u'en avaient les Hébreux et les philosophes grecs et latins. Plus on étudiera la civilisation des divers peuples de l'Orient, lus on sera frappé de voir tant de similitude sous la diversité, tant de notions communes sous des contradictions apparentes. » (P. Janet.)

Le scepticisme moral n'a donc pas plus de raison d'être que e scepticisme logique, puisque le genre humain tout entier roit au bien et au mal, comme il croit à la vérité et à la certitude.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 664.)e l'universalité des notions morales ; réfuter les objections des sceptiues. — Discuter ce mot célèbre de Pascal : « Vérité en deçà des yrénées ; erreur au delà. » (Sorbonne, 31 juillet 1874.)

665. Exposer et discuter les principales objections contre l'universalité des principes de la morale. (Sorbonne, juillet 1884.)

666. Sommes-nous plus vertueux que nos pères et y a-t-il un prorès en morale ? (Aix, 1891.)

667. Réfuter le scepticisme moral fondé sur la diversité et la conradiction des mœurs, des opinions et des doctrines. (Sorbonne, juillet 1885.)

668. Établir la distinction entre la conscience psychologique et la onscience morale. (Sorbonne, mars 1885.)

669. Quels sont, en philosophie, les différents sens du mot conscience ? (Sorbonne, 1876.)

670. De la conscience morale. (Caen, 1888.)

671. Qu'est-ce que la conscience morale ? Est-ce la même chose que a raison ? (Sorbonne, 1882.)

672. Qu'est-ce que la conscience morale ? Faut-il la rapporter à la ensibilité ou à la raison (1) ? (Sorbonne, 12 mars 1877 ; 2 avril 1878.)

673. La conscience morale est-elle un instinct, ou bien se forme-t-lle sous l'influence de l'habitude et de l'éducation ? (Aix, 1889.)

674. De la distinction du bien et du mal. — Quelles sont les docrines qui ont essayé de l'expliquer empiriquement ? Que pensez-ous de ces doctrines ? (Sorbonne, mars, 1891.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 309.
(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 312.

675 Peut-on expliquer par l'éducation et la coutume l'origine d idées morales dans l'humanité ?
(Sorbonne, 14 août 1866, 19 novembre 1865.)

676. Réfuter l'opinion suivant laquelle la distinction du bien et mal n'est qu'un résultat de l'opinion et de la coutume (1).
(Sorbonne, 1866.)

677. Expliquez cette pensée de Montesquieu : « Dire qu'il n'y a juste et d'injuste que ce qu'ordonnent et défendent les lois positive c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle, tous les rayons n' taient pas égaux. » (Lyon, 1891.)

678. Commenter cette règle morale de Kant : « Agis toujours telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action s une loi universelle. » (Lyon, juillet 1891.)

679. Analyser les motifs de nos actions et déduire de cette analy une classification des systèmes de morale. (Lyon, 1888.)

680. Quels sont les principaux motifs de nos actions? Peuvent-i se réduire à l'intérêt et au devoir? (Sorbonne, 1879, 1883.)

681. Quels sont les mobiles essentiels de nos actions? Peut-on l réduire à un seul? (Sorbonne, 1878.)

682. Expliquer ces mots d'Ovide :

... Video meliora proboque,
Deteriora sequor (2). (Sorbonne, 1867.)

683. Commenter au point de vue psychologique et au point de vu moral ces vers d'Ovide :

... Video meliora proboque,
Deteriora sequor. (Grenoble, 1890.)

684. Du fondement de l'obligation morale. (Besançon, 1889.)

685. Du fondement de la loi morale. (Caen, novembre 1890.)

LA LOI MORALE, LE BIEN, LE DEVOIR.

CXIV.

Qu'appelle-t-on bien moral? Quelle distinction doit-on établi entre le bien absolu ou bien en soi et le bien moral (3)?

(Sorbonne, 27 octobre 1873.)

Plan. — 1. On appelle *bien moral* la volonté d'accomplir le devoi par respect pour son caractère obligatoire, ou la conformité de la vo lonté libre avec la loi morale.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 313.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 315.
(3) Voir Jouffroy, *Cours de droit naturel;* —V. Cousin, *du Vrai, d Beau, du Bien*

2. Exemples d'actes moralement bons.
3. Le *bien absolu* pour un être est l'accomplissement de la destinée le cet être.
4. Exemples de bien *absolu* pour le corps, l'intelligence, etc.
5. Le *bien absolu* consisterait donc dans l'accomplissement de la lestinée de tous les êtres.
6. Le *bien absolu* et le *bien moral* sont distincts,
   a) parce que le bien *en soi* est objectif, tandis que le bien *moral* est subjectif;
   b) parce que le premier est *immuable*, tandis que le second es *variable* et dépend des efforts de la volonté et de la droiture de ses intentions.
7. Les Stoïciens et Kant ont eu tort de méconnaître la distinction ntre le bien *absolu* et le bien *moral*, distinction consolante pour ous au point de vue du mérite de nos actions.

Développement. — On appelle *bien moral* la volonté d'accomplir le devoir par respect pour son caractère obligatoire, u bien la conformité de la volonté libre avec la loi morale elle qu'on la conçoit et dans la mesure selon laquelle il est ermis de l'accomplir.

Ainsi, la conscience me dit que ce sont des devoirs pour moi ue d'aimer mes parents, de travailler au développement de non intelligence et à la formation de mon caractère : l'accomlissement de ces devoirs ou même la volonté ferme et énerique de l'accomplir sont choses *moralement bonnes*. Ce serait n acte moralement mauvais que de faire ou même de vouloir aire du mal à ses parents.

Le *bien absolu* ou *bien en soi*, c'est l'accomplissement de la estinée d'un être, comme le dit Jouffroy, et la destinée, la fin 'un être, c'est le développement de sa nature. « Fait d'une nanière plutôt que d'une autre, cet être est destiné à jouer tel ôle plutôt que tel autre; ce qui est vraiment bon pour lui, arce que sa nature l'exige, parce que sa manière d'être l'y ontraint, c'est que ce rôle soit rempli. »

Ainsi, le bien naturel de notre corps, c'est la vie, c'est la santé, 'est le développement que comporte son organisation; le bien e l'intelligence, c'est la connaissance de la vérité, pour laquelle lle est faite; le bien du cœur et de la sensibilité, c'est l'amour e la perfection et de la beauté; le bien de la volonté, c'est l'habitude d'obéir à la loi morale qui la régit; le bien de l'homme,

en un mot, c'est le développement régulier et harmonieux (ses aptitudes physiques et de ses facultés intellectuelles et m(rales, c'est la réalisation de l'excellence et de la perfection do il est susceptible.

Le *bien absolu* ou *bien en soi* consisterait dans l'accompliss ment de la destinée de tous les êtres. « Or, dit Jouffroy, qu'es ce que l'accomplissement de toutes les destinées particulière: C'est l'ordre universel. »

Il y a donc une distinction importante à établir entre le *bi absolu* ou *bien en soi* ou *bien métaphysique* et le *bien moral.*

Le premier est *objectif,* essentiellement objectif, parce qu consiste à atteindre une fin déterminée, à réaliser telle ou tel destinée, — tandis que le second est *subjectif,* parce qu'il rési dans la volonté ou l'intention de l'agent moral : vouloir fai son devoir, c'est faire son devoir, alors même qu'on ne le fera pas matériellement. « Le jugement prononcé par la conscien dans chaque cas particulier, dit M. Janet dans son livre *la M rale*, se compose en réalité de deux jugements : 1° Telle actio est ton devoir; 2° Fais cette action, parce qu'elle est ton de voir. Or, dans le premier de ces jugements, la conscience pe se tromper; car il peut se faire que telle action que je cro mon devoir ne le soit pas; mais elle ne se trompe pas dans second; car il est certain que, si telle action est mon devoir, dois la faire. » Aussi un grand moraliste allemand, Fichte, a- il dit avec raison : « La loi formelle de la morale est celle-ci Agis toujours conformément à la conviction de ton devoir », e d'autres termes : Agis toujours suivant ta conscience actuell

Le *bien en soi* est inconditionnel, éternel, *immuable,* comm la nature des êtres d'où il découle, — tandis que le *bien mor* est *variable* comme la volonté des agents qui l'accomplissen et sa valeur ne dépend pas tant de la quantité de bien en s qui a été réalisée que des efforts faits par la volonté et de l droiture de ses intentions. — Ainsi, c'est quelque chose de bon e soi que le progrès des lumières et la diffusion de la science (de la vérité; pourtant, il peut arriver qu'un savant découvre (propage les vérités les plus utiles sans faire un acte moralemer bon; c'est ce qui aura lieu, s'il ne se propose que de satisfair sa curiosité et d'acquérir une vaine gloire. Il suffit, au contrair que quelqu'un aime la vérité pour elle-même et qu'il lui con

:re sans arrière-pensée son talent et ses efforts pour que ces orts soient moralement bons, alors même qu'ils n'aboutient qu'à l'erreur.

C'est pour avoir méconnu la distinction du *bien absolu* et du :n moral que les Stoïciens ont formulé une morale d'une stérité rebutante et que Kant, après avoir si bien décrit les ractères du devoir, en a déterminé la *forme* plutôt que la *tière* véritable, ainsi que l'ont démontré Jouffroy dans son *urs de droit naturel* et M. Janet dans sa *Morale*. Sans doute, la ıscience et la volonté doivent bien toujours s'efforcer de connaî- et d'atteindre le *bien absolu* ou *bien en soi*, qui est pour l'homme perfection suprême et le suprême idéal ; mais qu'elles ne se sespèrent point, si elles ne réalisent pas pleinement cet idéal cette perfection : de même que l'intelligence humaine, finie bornée, n'arrivera jamais ici-bas à la possession pleine et ıière de la vérité, de même la volonté imparfaite et fautive ccomplira jamais sur la terre le *bien en soi*, dans toute son ndue et toute sa beauté ; mais les efforts qu'elle a faits, elle fait et qu'elle fera pour connaître et réaliser cet idéal ıstituent sa véritable grandeur aux yeux de la conscience rale comme aux yeux de son Législateur suprême. Dieu, en :t, qui est le principe du Bien, ou plutôt le Bien parfait et ni, parce qu'il est la perfection absolue et que c'est de lui : tous les êtres tiennent la fin, la destinée, dont l'accomplisnent constitue leur bien, Dieu ne peut pas voir la volonté naine travailler à devenir conforme à sa volonté souveraine se rapprocher, dans la mesure de ses forces, de l'idéal d'or- et de perfection qu'il lui a donné, sans lui tenir compte de nobles et généreux efforts et sans les récompenser comme le méritent soit dans la vie présente, soit plutôt dans la vie ıre par une glorieuse immortalité.

ıujets donnés aux examens du baccalauréat. — 686. est-ce que le bien moral? Est-il la même chose que l'utile? Est- ıdifférent de prendre l'utile ou le bien moral pour règle d'action? (Toulouse, 1888.)

37. Le Beau peut-il être substitué au Bien comme règle de mo- ? (Rennes, 1890.)

38. Comparer les divers principes qu'on a proposés pour la mo- : l'intérêt, le devoir, le bien. (Dijon, 1890.)

89. Que nous ordonne la loi morale? (Nancy, 1891.)

690. « La moralité est l'imitation de Dieu. » Expliquer cette opin de plusieurs philosophes anciens et modernes. (Nancy, 1889.

691. Commenter cette pensée de M. de Bonald : « Il faut croire bien pour le pouvoir faire. » (Lyon, 1890.

CXV.

De l'utile et de l'honnête; en exposer les différences.

(Sorbonne, 1886.)

Plan. — 1. L'*utile* et l'*honnête* des anciens correspondent à ce les philosophes modernes appellent l'*intérêt* et le *devoir*.

2. Qu'est-ce que l'*utile?* Exemples de choses utiles.

3. Qu'est-ce que l'*honnête* et comment le définit Cicéron? Exe ples.

4. Il y a entre l'*utile* et l'*honnête* des différences profondes :

- *a*) l'*honnête* est universel, et l'*utile* personnel et relatif;
- *b*) l'*honnête* est immuable et absolu, et l'*utile* profondém mobile et variable;
- *c*) l'*honnête* est facile à connaître, et l'*utile* présente bien difficultés;
- *d*) l'*honnête* est toujours possible, tandis que l'*utile* ne dép pas toujours de nous;
- *e*) l'*honnête* enfin est obligatoire, tandis que l'*utile* ne l'est

5. Malgré ces différences, l'utile et l'*honnête* se confondent dan vie morale, comme l'ont reconnu Socrate, Platon, les Stoïciens, C ron, Kant, tous les partisans de l'eudémonisme rationel.

Développement. — L'*utile* et l'*honnête* étaient pour anciens ce que sont pour les modernes l'*intérêt* et le *dev* c'est-à-dire les deux principaux motifs d'action auxquels ol l'homme dans sa vie morale.

L'*utile*, c'est tout ce qui satisfait nos besoins, nous proc du plaisir et nous assure le bonheur. Ainsi, la fortune, les chesses, les distinctions sociales, sont utiles, parce qu'elles n donnent le bien-être.

L'*honnête*, c'est le bien en soi ou tout ce qui est conform la destinée morale de l'homme. Aimer sa patrie et la sei avec dévouement, respecter l'honneur et les biens de ses se blables, rendre un dépôt qu'on a reçu, voilà des choses h

ètes, bonnes, justes. Cicéron définit l'*honnête,* dans le *De nibus bonorum et malorum*, « ce qui, abstraction faite de tout itérêt et de tout avantage, peut être loué et recherché pour i-même : *Honestum id intelligimus quod tale est ut, detractâ nni utilitate, sine ullis præmiis fructibusque, per seipsum post jure laudari.* » « L'honnête, dit-il encore au commencement 1 *De officiis,* c'est ce qui demeure honnête, alors même qu'on e le reconnaîtrait pas comme tel; c'est ce qu'il est vrai de re louable de sa nature, alors même que personne ne le loueit : *quod, etiamsi nobilitatum non sit, tamen honestum sit; odque vere dicimus, etiamsi à nullo laudetur, naturâ esse laubile.* »

Il y a donc entre l'*utile* et l'*honnête* des *différences* profondes, sentielles, que reconnaît le bons sens le plus vulgaire et que raison philosophique met en lumière.

Ainsi d'abord, l'*honnête* est *universel*, le même pour tous, nis et ennemis, faibles et puissants : en tout temps et en tout ys, il a été et il sera honnête de respecter et d'aimer ses parnts, de dire la vérité, de pratiquer la vertu, et on peut dire ec Fénelon que l'idée de l'honnête est une de ces notions emières « qui font que le sauvage du Canada pense beaucoup choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensés... et qu'après tant de siècles de règne effréné du vice, la rtu est encore nommée vertu et ne peut être dépossédée son nom par ses ennemis les plus brutaux et les plus témées. » (*Traité de l'existence de Dieu :* 1re partie; ch. 2.) — Si *onnête* est universel, l'*utile,* au contraire, est essentiellement *sonnel et relatif :* il dépend du caractère et de la position chacun; ce qui est utile pour mon voisin ne l'est pas pour i; souvent même nos intérêts sont diamétralement opposés. parle bien, il est vrai, d'utilité générale, d'intérêt général; is c'est au nom d'un principe supérieur à l'*utile,* le bien, onnête, qui commande de sacrifier les intérêts privés à l'intèt de la patrie ou du genre humain.

En second lieu, l'*honnête* est invariable, *immuable,* absolu, épendant de nos intérêts et de nos passions : quand une ose nous paraît honnête, nous ne concevons pas qu'elle puisse anger de caractère; les circonstances auront beau se modi-, nos goûts et nos sentiments varier à l'infini : la conscience

persistera à nous dire : il est honnête de ne nuire à person
de rendre à chacun ce qui lui est dû, de ne pas faire à autrui
que nous ne voudrions pas qu'on nous fît, etc. — L'*utile*, au c
traire, est profondément *mobile et variable :* il change a
les circonstances, les passions, les habitudes, non seulem
d'homme à homme, mais encore dans le même individu.

En troisième lieu, l'*honnête* est *facile à connaître :* t
homme, par cela seul qu'il est raisonnable, sait qu'il faut l
norer ses parents, secourir les malheureux, aider ses se
blables dans l'accomplissement de leur destinée, etc. — L'*u*
est *loin d'être aussi clair* et aussi simple : dans la plupart
cas, le calcul de nos intérêts présente bien des difficulté
provoque des perplexités, quelquefois d'autant plus gran
que l'agent moral est plus sérieux, plus réfléchi et plus pé
trant.

En quatrième lieu, l'*honnête* est toujours *possible,* au mo
psychologiquement, moralement, puisque ce n'est pas t
l'acte qui rend l'homme vertueux que le motif et l'intent
qui le font agir. — Mais s'il est toujours en notre pouvoir d'e
honnête, il ne *dépend pas toujours de nous* de nous procurer
qui nous serait *utile* : quand il s'agit de servir nos intérêts, n
pouvons nous heurter et nous nous heurtons souvent à
obstacles insurmontables.

Enfin, et c'est ici la différence essentielle, l'*honnête* est *o*
gatoire : il ne s'adresse pas seulement à l'intelligence qu
conçoit; il commande à la volonté avec une autorité souvera
et sans appel; c'est l'*impératif catégorique* dont parle Kan
qui nous intime à tous des ordres formels et absolus, com
la raison et la justice éternelles au nom desquelles ils nous s
donnés. Nous pouvons, sans doute, méconnaître et transgres
ces ordres; mais, même en les violant, nous éprouvons un
vincible respect pour l'honnêteté méconnue, et l'aiguillon
remords se fait aussitôt sentir, comme pour nous dire qu'
se venge de notre désobéissance et ne perd aucun de ses dro
— L'*utile,* au contraire, est absolument *dénué d'autorité :* il n
sollicite, il nous presse, il nous persuade; mais il ne s'imp
pas à la conscience. Nul n'est tenu d'obéir à son propre in
rêt; nul ne se sent obligé de faire son bonheur. On peut n
conseiller d'agir en vue de notre bien-être, mais nous le co

ander, jamais. Nous sentons même souvent qu'il y a pour ous obligation absolue de sacrifier nos intérêts à une loi su- érieure.

Toutefois, si différents que nous paraissent l'*utile* et l'*honnête*, s se confondent, quand on envisage la vie morale telle qu'elle oit être. — Socrate était si convaincu de cette identité de l'*utile* de l'*honnête*, du bonheur et de la vertu, qu'il les désignait par même expression, ἐυπραξία, et qu'il disait que l'homme ne ut être vertueux sans être heureux, ni être heureux sans être rtueux. — Platon ne pensait pas autrement, quand il affirmait e le juste expirant sur une croix est encore plus heureux que scélérat habile et hypocrite, parvenu au faîte des honneurs. a *République*, liv. 2). — Les Stoïciens posaient comme axiome dentité de l'honnête et de l'utile, et Cicéron a consacré tout troisième livre de son *De officiis* à démontrer que tout ce i est honnête est en même temps utile, et qu'il n'y a pas conflit possible entre l'honnête et l'utile, mais seulement tre l'honnête et ce qui n'a qu'une apparence trompeuse d'u- ité. « *Socrati quidem*, dit-il, *ita sunt Stoici assensi, ut quid- id honestum esset, id utile esse censerent; nec utile quidquam od non honestum.* » — Enfin, Kant enseigne que c'est dans l'u- on de l'honnêteté, de la vertu, comme condition, et du bonheur, mme conséquence, que consiste le souverain bien. — Voilà la ande et belle morale, qui nous montre confondus dans une cessaire harmonie et une consolante unité l'*utile* et l'*honnête*, bonheur et la vertu. On a appelé cette doctrine *l'eudémonisme tionnel*, c'est-à-dire la doctrine du bonheur fondé sur la rai- n, la pratique de l'honnêteté et de la vertu.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 692. urquoi l'intérêt ne peut-il pas servir de fondement à la morale? (Caen, 1888.)

693. Quels sont les caractères essentiels de la loi morale? Quels sont ux de ces caractères qui manquent le plus à l'intérêt personnel (1)? (Sorbonne, 1889; Rennes, juillet, 1889.)

694. De la morale utilitaire. (Sorbonne, 1880.)

695. Faire la critique de la morale utilitaire ou morale de l'intérêt. (Nancy, novembre 1888.)

696. Faire connaître les caractères que doit avoir un motif d'action

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 320-328.

pour être érigé en loi morale; examiner si le motif de l'intérêt p sède ces caractères. (Rennes, juillet 1889.

697. Distinguer le principe du devoir des calculs de l'intérêt et règles de la prudence. (Sorbonne, 13 août 1867.

698. Y a-t-il une opposition radicale entre la morale du devoi la morale de l'intérêt? (Lyon, novembre 1890.

699. Quelle différence y a-t-il entre le plaisir et l'intérêt? Don des exemples. (Sorbonne, 1874.

700. Quelles sont les formes les plus récentes de la doctrine de l' térêt et que faut-il en penser? (Douai, 1887.

701. La satisfaction des tendances égoïstes doit-elle être considé comme le fondement de la morale? (Poitiers, avril 1892.

CXVI.

L'idée du juste peut-elle se ramener à celle de l'utilité social

(Sorbonne, 1885; Besançon, 1888.)

Plan. — 1. Oui, répondent Auguste Comte, Littré, Stuart Mi Herbert Spencer, les positivistes, les associationnistes et les évoluti nistes, qui prétendent que l'idée du juste est née de l'association idées, fortifiée par l'habitude et l'hérédité.

2. Oui, répond encore M. Wiart, qui fait consister l'essence du bi dans ce qui est utile à tous.

3. Il y a du vrai dans ces opinions et l'expérience nous apprend q le juste coïncide souvent avec l'utilité sociale. (Les Stoïciens, Cicéro

4. Néanmoins, la saine philosophie maintient la distinction en l'idée du juste et celle de l'utilité sociale,

a) parce que, dans *toutes les langues* il y a des mots différe pour désigner le juste et l'utile;

b) parce que l'utile n'est qu'un moyen *relatif* à une fin, tan que le juste est *absolu;*

c) parce que le juste est *obligatoire,* tandis que l'idée de l'util sociale n'est pas un impératif hypothétique;

d) parce qu'enfin l'utilité sociale est *irréalisable* dans la vie pr tique.

5. Aussi les partisans de l'utilité sociale admettent-ils impliciteme le principe du bien et un idéal de la vie humaine.

6. C'est l'idée de l'utilité sociale qui se ramène à celle du juste non pas celle du juste à celle de l'utilité sociale.

Développement. — « Oui, l'*idée du juste* peut se ramener celle de l'*utilité sociale,* » disent Auguste Comte, Littré, Stua

ill, Herbert Spencer et avec eux tous les partisans des doc-
ines associationnistes, évolutionnistes, positivistes et empi-
ques, qui ne font pas de l'*idée du juste* une notion première
nanant de la raison.

Voici comment peut se résumer leur théorie :

L'*idée du juste,* n'étant qu'une idée de rapport, est née de comparaison et de l'association des idées, fortifiées par l'ha- tude et l'hérédité. — En effet, les hommes groupés et associés our la défense de leurs intérêts communs et la satisfaction de urs besoins, n'ont pas tardé à s'apercevoir que certains actes aient favorables et utiles à la communauté, tandis que d'autres i étaient nuisibles et préjudiciables. Ils ont tout d'abord ap- elé bons les premiers et mauvais les seconds. — Puis, dégageant ces actes l'idée des rapports qu'ils pouvaient avoir avec les oits de chacun des membres de la communauté, ils les ont clarés conformes ou contraires à l'idée qu'ils se faisaient de s droits et ont nommé justes ceux qui étaient en harmonie ec ces droits et injustes ceux qui leur étaient contraires. Il nsuit donc que l'*idée du juste* et de l'injuste n'est que l'*idée l'utilité sociale* réalisée ou foulée aux pieds.

D'autres philosophes, qui ne sont ni positivistes, ni évolu- onnistes, ni associationnistes, font consister l'essence du bien et r là même du *juste* dans ce qui est utile à tous. Telle est, particulier, la doctrine exposée et développée dans un remar- iable ouvrage de M. Émile Wiart : *Des principes de la morale nsidérée comme science.*

Il faut reconnaître qu'il y a du vrai dans cette théorie et xpérience nous apprend qu'en fait le juste coïncide avec l'u- ité sociale. Ainsi, le respect de la vie, de l'honneur et des biens autrui, est à la fois utile au maintien de la société et commandé mme juste et obligatoire; au contraire, l'homicide et le vol nt des actions à la fois injustes et antisociales. Il est donc vrai dire avec Cicéron s'inspirant de Socrate et des Stoïciens : Tout ce qui est honnête et juste est utile, et il n'y a rien d'utile i ne soit honnête et juste. »

La saine philosophie persiste néanmoins à maintenir la dis- ction de l'*idée du juste* d'avec celle de l'*utilité sociale.*

Ainsi d'abord, si l'*idée du juste,* autrement dit du bien, se nfondait, s'identifiait avec celle de l'*utile,* qu'il s'agisse d'utilité

privée ou d'utilité sociale, peu importe, pourquoi dans *toutes langues* et dans tous les pays y aurait-il des mots, des *tern différents* pour désigner le juste et l'utile? Pourquoi les homn accentueraient-ils dans leur langage une différence radicale absolue qui ne correspondrait à aucune réalité? Ils n'affirm cette différence que parce qu'elle est aussi vraie que profon

Comment, en effet, concilier deux idées aussi opposées q celles du *juste* et de l'*utilité?* L'*utile,* c'est ce qui sert à n procurer un certain bien; c'est un moyen pour atteindre u fin, c'est-à-dire quelque chose d'essentiellement relatif, — tan que le *juste* se reconnaît à ce signe qu'il est absolu, indépend de tout point de vue personnel et social, supérieur à tout ava tage, à tout intérêt, à tout profit. Il faut dire du juste ce q Cicéron dit de l'honnête « qu'il demeure le juste alors même q personne ne le reconnaîtrait comme tel et qu'il est louable de nature, alors même que personne ne le louerait : *id quod qu rimus honestum, quod etiamsi nobilitatum non sit, tamen hon tum sit: quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, nat esse laudabile.* »

N'est-il pas vrai, d'ailleurs, que le *juste* nous apparaît com essentiellement *obligatoire* et qu'il s'impose à la volonté, non p nécessairement, fatalement, mais avec une autorité souvera et absolue, — tandis que l'*utilité,* même l'utilité sociale, n'est mais à nos yeux l'*impératif catégorique* dont parle Kant? Qua cette utilité demande à quelqu'un de faire le plus douloure et le plus grand des sacrifices, le sacrifice de la vie, pourrait-e le lui imposer en son nom propre, si elle ne s'appuyait pas s l'idée du bien en soi, sur l'idée du juste, sur la raison ou conscience, en un mot, qui nous dit à tous : « Fais ce q dois : advienne que pourra! »

Ainsi donc, ramener l'*idée du juste* à celle de l'*utilité socia* ce serait enlever à la loi morale son caractère obligatoire et sac Ce serait aussi la rendre *impraticable,* comme l'a très bien mo tré Victor Cousin dans son traité *Du Vrai, du Beau et du Bi* « Déjà, dit-il aux utilitaires, j'ai bien de la peine à discern mon vrai intérêt dans l'obscurité de l'avenir; en substituan la voix infaillible de la justice les calculs incertains de l'inté personnel, vous ne m'avez pas rendu l'action facile; mais e me devient impossible, s'il me faut rechercher, avant d'agir, qu

st l'intérêt, non pas seulement de moi, mais de ma famille ; non as seulement de ma famille, mais de ma patrie ; non pas seu-ement de ma patrie, mais de l'humanité. Quoi ! je dois embras-er le monde entier dans ma prévoyance ! Quoi ! la vertu est à e prix ! Vous m'imposez une science que Dieu seul possède ! »

Mais au fond les partisans de la doctrine de l'*utilité sociale* ad-nettent implicitement les principes du bien, de l'honnête, du uste. Ils font, en effet, dépendre ce qui est utile à tous, non as du plaisir, non pas de l'intérêt, mais d'un idéal supérieur et u plaisir et à l'intérêt. Ainsi, M. Émile Wiart préfère les dou-eurs d'une vie active, héroïque, intelligente, où l'*idéal de la vie umaine* est le mieux rempli, à une vie oisive et mondaine. Il con-amne l'esclavage, parce qu'il produit l'avilissement de l'esclave t s'oppose à la satisfaction de ses instincts les plus sacrés. Mais ourquoi ces instincts sont-ils sacrés ? Pourquoi l'avilissement st-il un mal ? Ce n'est pas parce qu'ils sont utiles ou dangereux la société. C'est parce que les premiers sont bons et justes en oi, et que le second est mauvais en soi, à cause de la dignité ersonnelle qu'il foule aux pieds. « Pour être heureux, dit Stuart ill lui-même, il faut prendre pour fin de la vie, non le bonheur, ais quelque fin étrangère au bonheur. »

Il faut donc reconnaître que c'est l'idée *de l'utilité sociale* qui e ramène à celle *du juste* et non pas l'idée du juste qui se ra-iène à celle de l'utilité sociale. Ainsi se trouve sauvegardée la ignité de la morale : le bien en soi, le *juste* conçu comme règle comme loi ; l'*utilité sociale*, le bonheur de tous, le vrai bon-eur, espéré comme conséquence nécessaire du juste, voilà eudémonisme rationnel, la grande et belle doctrine de Socrate, e Platon, d'Aristote, des Stoïciens, de Cicéron, de Kant, de tous s grands philosophes spiritualistes.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 702. ontrer que la morale de l'intérêt ne suffit pas à rendre compte du evoir.

(Faculté de Toulouse, 12 juillet et 11 novembre 1884.)

703. Définir les principes incomplets ou faux qui altèrent ou nient s principes de la loi morale (1).

(Sorbonne, 18 août 1866 ; Sorbonne, 1877.)

704. A supposer que l'intérêt bien entendu produise les mêmes ré-

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 323.

sultats que le motif du devoir, est-il important de maintenir la di[stinction] tinction théorique entre ces deux motifs?

(Sorbonne, 23 août 1863.)

CXVII.

Peut-on dire avec certain philosophe qu'il existe en nous u[n] sens moral? Faire la critique de cette expression.

(Sorbonne, 23 novembre 1886.)

Plan. 1. C'est Hutcheson qui prétend qu'il y a en nous un *se[ns] moral*, et dans le langage ordinaire on confond souvent le *sens mor[al]* avec la *conscience*.

2. Cette expression, *sens moral*, a sa raison d'être

a) dans l'analogie qui existe entre les jugements de la con[s]cience et les perceptions des sens;

b) dans les faits sensibles de la conscience, qui sont plus sa[i]sissants que les faits intellectuels;

c) dans l'heureuse facilité qu'acquièrent les hommes vertue[ux] de faire le bien par habitude, par plaisir et amour.

3. Toutefois, cette expression, *sens moral*, présente des dangers,

a) parce qu'elle fait du principe de la moralité une sorte d'in[s]tinct supérieur;

b) parce que le bien est une loi, qui ne vient pas de la sensi[bi]lité, mais de la raison.

4. Il faut donc réserver le mot conscience pour désigner la facul[té] morale.

5. Quant au terme *sens moral*, on peut s'en servir pour exprim[er] tous les *phénomènes sensibles* de la conscience morale :

a) sentiments provoqués par nos propres actions;

b) sentiments provoqués par les actions d'autrui.

Développement. — C'est Hutcheson, le fondateur de l'é[]cole Écossaise (1694-1753), qui a prétendu qu'il existe en no[us] un *sens moral*, c'est-à-dire un sixième sens qui, — de même qu[e] l'ouïe perçoit les sons discordants et les sons harmonieux, [la] vue, les couleurs éclatantes et les couleurs sombres, — nous fa[it] distinguer le bien du mal, les actions honnêtes des actions ma[l]honnêtes, et jouit ou se révolte en nous, d'après le caractè[re] moral ou immoral de ces actions. Dans le langage ordinair[e] le *sens moral*, c'est la conscience; on dit de quelqu'un qu'il e[st]

pourvu de sens moral, comme on dirait qu'il manque de nscience, et on affirme qu'il faut faire tout ce qui agrée au *ıs moral* et éviter tout ce qui lui répugne.

Mais cette expression *sens moral*, employée comme synonyme ı mot conscience morale, est-elle absolument exacte?

Elle a bien, sans doute, ses raisons d'être. — Elle vient d'a-rd de l'*analogie frappante* qui existe entre les jugements de conscience et les perceptions des sens : de part et d'autre, effet, il y a intuition; de même que nous saisissons immé-ıtement la couleur et la forme d'un objet, de même nous mprenons sur le champ la bonté ou la malice d'une action. — ı second lieu, comme les jugements de la conscience sont tou-ırs accompagnés de peine ou de plaisir, de joie ou de dou-ır, et que *le fait sensible est plus saisissant* que le fait intel-tuel, on les a désignés l'un et l'autre par un mot qui, à la ueur, ne convient qu'au premier.— Enfin, il arrive un heureux ment où le sentiment du devoir est si profondément empreint ns le cœur, qu'on *accomplit le bien par habitude*, avec plaisir amour. Sortie de l'esprit, la loi morale passe par le cœur et rend je ne sais quoi de doux et de fort, d'ému et de vivant i nous la fait confondre avec les inspirations spontanées, les ıns naturels de l'âme : c'est de cette confusion qu'est né le me *sens moral*.

Toutefois, ce terme présente bien des dangers. — D'abord, il e tort de faire du *principe de la moralité une sorte d'instinct* périeur, une voix sortant du cœur, un phénomène de notre ture sensible. Le devoir perd ainsi son caractère essentiel, ui de l'obligation. Sans doute, il est beau de faire le bien par lination et par amour, et c'est le privilège des âmes d'élite se sentir toujours portées vers ce que commande l'honneur. ns doute encore, « c'est du cœur que viennent les grandes nsées », comme l'a dit Vauvenargues; mais c'est du cœur ssi que viennent les sollicitations égoïstes et les tristes défail-ıces de la chair. Ce flux et ce reflux de sentiments ne sauraient e la base de la morale : mieux vaut pour elle ne pas monter haut qu'atteindre des sommets d'où elle est exposée à tomber bas; elle a besoin d'un fondement plus solide, que la raison sure contre les retours soudains d'une sensibilité capricieuse.

D'ailleurs, le *bien est avant tout une loi*, une obligation im-

périeuse, et une obligation, une loi ne viennent pas du cœur, la sensibilité; elles ne viennent et ne peuvent venir que de raison, qui seule nous commande au nom de la justice éte nelle. Aussi Kant appelle-t-il la loi morale un *impératif catég rique*, indiquant par là que ce n'est pas du cœur, mais d'u faculté supérieure que découle l'obligation.

S'il en est ainsi, il faut réserver le mot *conscience* pour dé gner la *faculté morale* qui distingue le bien du mal, nous dic ce que nous avons à faire ou à éviter, juge de la valeur de n actions et de celles de nos semblables, et jouit ou se révolte nous, suivant que nos actions sont bonnes ou mauvaises. Se le mot conscience embrasse, sans les confondre, les deux él ments de la moralité, le jugement et le sentiment.

Quant au terme *sens moral*, il ne faut pas le proscrire, m s'en servir seulement pour exprimer les *faits sensibles* qui rattachent à la conscience morale, sentiments provoqués p nos propres actions et sentiments provoqués par les actio d'autrui. — Les sentiments provoqués par nos propres actio sont la *satisfaction morale*, ou la joie pure et profonde que no fait éprouver le témoignage d'une bonne conscience, apr l'accomplissement d'un acte commandé par le devoir; le *r mords*, ou la souffrance secrète et amère qui empoisonne n joies coupables et nos succès illégitimes :

Occultum quatiente animo tortore flagellum,

comme dit Juvénal; le *repentir*, ou le regret volontaire d'av fait le mal avec la ferme résolution de ne plus le commettre l'avenir; le *sentiment de l'honneur*, ou la noble émotion qui n en nous quand nous avons fait quelque chose qui nous gran et nous élève à nos yeux et aux yeux de nos semblables; et *sentiment de la honte*, ou la peine profonde que nous éprouvo après une action qui nous avilit à nos propres yeux comme a yeux d'autrui. — Les sentiments moraux provoqués par l actions d'autrui sont les sentiments de *sympathie* et de *bienve lance*, d'*estime* et de *respect* et enfin d'*admiration*, quand c actions sont honnêtes, vertueuses, héroïques; et les sentimen d'*antipahie* et de *malveillance*, de *mépris* et d'*aversion*, d'*in gnation*, d'*horreur* et d'*exécration*, quand la conduite de n semblables est malhonnête, odieuse, criminelle, révoltant

Voilà les sentiments que désigne et doit désigner le *sens moral*, dont il ne faut pas faire avec Hutcheson le principe de la loi morale, alors qu'il n'en est que la conséquence : ce serait prendre l'effet pour la cause, la sanction de la loi pour la loi elle-même.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 705. Qu'est-ce que le sens moral? Est-il perfectible? Des meilleurs moyens de le rendre plus délicat et plus sûr. (Grenoble, 1889.)

706. Déterminer les différences et les rapports de la conscience morale et du sentiment moral. (Sorbonne, 24 mars 1873.)

707. Exposer et réfuter la doctrine qui fait reposer toute la morale sur le sentiment (1). (Sorbonne, 15 novembre 1866.)

708. Examiner le système de morale fondé sur le sentiment. (Rennes, 1889.)

709. Vous apprécierez la morale du sentiment. (Faculté de Clermont, 2 novembre 1885.)

710. En quoi consiste la morale du sentiment? Quels en sont les mérites et les défauts? En quoi diffère-t-elle de la morale utilitaire et de la doctrine du devoir? (Sorbonne, 24 août 1869.)

711. A quelles conditions le sentiment peut-il prendre place dans la morale? (Caen, 1891.)

CXVIII.

Exposition et discussion du système qui fonde la morale sur la sympathie (2).

(Sorbonne, 24 juillet et 25 octobre 1884; Aix, 1889.)

Plan. 1. C'est Adam Smith qui a fondé la morale sur la *sympathie*.

2. Après avoir établi les lois de la sympathie, il a affirmé que « nous devons agir de manière à mériter toujours la sympathie d'un spectateur impartial et à ne provoquer jamais son antipathie ».

3. Quoique les faits sur lesquels repose ce système soient incontestables, on reproche à Adam Smith d'avoir oublié

- *a*) que nous ne connaissons rien de nos semblables qu'après l'avoir éprouvé en nous ;
- *b*) que la première condition pour être impartial, c'est de faire taire toutes les sympathies ;

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 327.

(2) Voir Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporaine* ; — Jules Simon, *le Devoir*.

c) que nos actes libres ne provoquent de sympathie ou d'antipathie que parce qu'ils paraissent bons ou mauvais à un spectateur impartial;

d) que, d'ailleurs, la *sympathie* ne présente aucun des caractères de la loi morale et qu'elle n'est ni *universelle*, ni *immuable*, ni surtout *obligatoire;*

e) qu'enfin, la morale de la *sympathie* absout les vices aimables, condamne les vertus austères et renverse les fondements mêmes de la morale, en faisant dependre le bien et le mal d'un sentiment mobile et variable.

Développement. — C'est Adam Smith (1723-1790), l'un des principaux représentants de l'école Écossaise, qui a formulé et développé dans sa *Théorie des sentiments moraux* le système qui fait reposer toute la morale sur la *sympathie* que nous éprouvons pour nos semblables et que nos semblables éprouvent pour nous.

Un irrésistible penchant, dit ce célèbre moraliste, nous porte à nous mettre, pour ainsi dire, à la place des autres hommes pour éprouver quelque chose de leurs joies et de leurs douleurs, de leurs sentiments et leurs affections :

> Ut ridentibus arrident, ita flentibus adsunt
> Humani vultus,

comme le dit Horace dans son *Épître aux Pisons.* Ce n'est pas un mot aussi exagéré qu'il le semble que celui de Madame de Sévigné à sa fille malade : « La bise de Grignan me fait mal à votre poitrine. » Par cela seul que la sympathie est une tendance naturelle de notre cœur, nous avons du plaisir à la satisfaire; nous sommes d'autant plus heureux que nous nous sentons en plus parfaite harmonie d'impressions avec les autres hommes. Mais nous ne sympathisons pas avec tous leurs sentiments, avec toutes leurs actions : si la bienveillance et le dévouement nous sont sympathiques, rien de plus antipathique que la malveillance et l'ingratitude. — C'est sur ces lois de la *sympathie* qu'Adam Smith a établi sa doctrine : une action accomplie par nos semblables ou par nous-mêmes est bonne, quand elle provoque la sympathie d'un spectateur impartial : elle est mauvaise, quand elle excite son antipathie; « il faut donc agir de manière à mériter toujours la sympathie d'un spectateur impartial et à ne provoquer jamais son antipathie. » Voilà

ı loi de la vie humaine, le précepte général auquel se ramène)ute la morale.

Les faits sur lesquels repose le système de morale d'Adam mith sont d'une incontestable certitude, et c'est la gloire de ce hilosophe d'avoir analysé et décrit avec autant d'exactitude ue de précision tout ce qui se rapporte à la *sympathie.*

Néanmoins, on lui reproche plusieurs erreurs psychologiues.

Ainsi d'abord, d'après Smith, ce serait le spectacle des actions 'autrui qui nous initierait à la vie morale. Mais il semble, au ontraire, que nous ne *connaissons rien de nos semblables ı'après l'avoir éprouvé en nous;* nous n'avons l'idée de leur olonté que par la nôtre, et c'est la conscience de la bonté et e la malice de nos actions qui nous permet d'apprécier la ıoralité et l'immoralité de leur conduite.

En second lieu, lorsque Adam Smith nous parle de la *symıthie et de l'antipathie d'un spectateur impartial* comme critrium suprême de la moralité, il ne s'aperçoit pas que le de)ir essentiel de l'impartialité, c'est de refouler toutes les ʼmpathies et toutes les antipathies pour ne laisser parler que la ıison : la sympathie et l'antipathie sont de fort mauvais juges.

Pourquoi, d'ailleurs, nos actes libres provoquent-ils la *symıthie* ou l'antipathie d'un spectateur impartial? N'est-ce pas ırce qu'ils lui paraissent bons ou mauvais? Ressentirait-il ıelque émotion, à la vue de nos actions ou de celles de nos mblables, s'il ne jugeait pas que nos semblables et nous avons en ou mal agi? Le jugement du bien et du mal précède et étermine le sentiment moral, la sympathie, l'antipathie : il en t la condition indispensable. En faisant de la sympathie le ndement de la morale, Adam Smith prend la conséquence)ur le principe, l'effet pour la cause, la sanction de la loi)ur la loi elle-même.

La sympathie, du reste, n'offre aucun des caractères essenels de la loi morale. — Cette loi doit être d'abord *universelle uniforme;* or, la sympathie ne l'est pas. Rien de plus inégaleent réparti entre les hommes que le sentiment : il y a des natures ossières et des natures délicates; et puis, le degré d'imaginaon, l'éducation, la culture intellectuelle, le bonheur et le ıalheur de la vie, établissent d'un homme à l'autre les différen-

ces les plus profondes au point de vue de la manière de sent et d'apprécier les choses. Le spectateur dont parle Adam Smi aura beau être impartial : il ne pourra pas changer sa natur ou plutôt, ce spectateur c'est chacun de nous à tour de rôl et nos sympathies et nos antipathies ne sauraient être le pri cipe universel de la loi morale. — En second lieu, la loi mora doit être *fixe* et *immuable :* or, la *sympathie*, comme tous les se timents, est soumise à des fluctuations perpétuelles ; elle var avec l'humeur ou le caprice du moment, avec l'état de l'atmo phère, la santé, la maladie, qui émoussent ou avivent la sensibili morale. —Enfin, la loi morale est essentiellement *obligatoire ;* c'e un *impératif catégorique*, comme dit Kant ; or, la *sympathie* ag sur nous par attrait, par séduction, mais elle n'ordonne pas, el ne commande pas avec une autorité souveraine ; quelque pui sante que soit la voix de notre cœur, nous ne nous croyo jamais obligés de la suivre. Il n'y a rien en elle qui dise à volonté : *Il faut*. Le cœur est soumis à la loi morale, comn l'homme tout entier ; mais il n'est pas législateur, et ses impu sions sont bonnes ou mauvaises, suivant qu'elles sont confo mes ou non à la loi morale. En sympathisant avec cette loi, ne la constitue pas.

La morale de la *sympathie* est donc condamnée par la raiso philosophique ; du reste, elle semble bien *dangereuse* et tend absoudre les vices aimables qui savent plaire et charmer, et proscrire les vertus austères, qui ont le malheur de ne pas no agréer : « *In quibusdam*, dit Quintilien, *virtutes non habent gra tiam ; in quibusdam vitia ipsa delectant.* »

Il y a plus ; si la morale repose sur la *sympathie*, rien n'e bien, rien n'est mal en soi ; le bien et le mal sont relatifs ; l qualités des actions humaines sont précisément telles que cha cun les sent. Changez le sentiment, vous changez tout : la mêm action est à la fois bonne, indifférente, mauvaise, selon le sen timent du spectateur. « *Dii meliora piis !* » conclurons-nous ave Royer-Collard réfutant les doctrines sentimentales de l'éco Écossaise.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 71 Morale de la sympathie ou théorie d'Adam Smith.

(Aix, nov. 1892.)

713. Pourquoi le sentiment ne peut-il pas servir de fondement à la morale? (Caen, 1889.)

714. Qu'est-ce que le sentiment de l'honneur? Peut-il remplacer l'idée du devoir comme règle absolue et obligatoire de la conduite? (Sorbonne, juillet 1886.)

715. Le principe de l'honneur et de la dignité personnelle fournit-il à la morale une base suffisante? (Poitiers, 1890.)

716. Exposer et juger la doctrine qui fait reposer toute la morale sur le sentiment. (Toulouse, 1891.)

717. La sensibilité est-elle appelée à régler nos actions? Quel est son rôle légitime en morale? (Toulouse, avril 1892.)

CXIX.

Montrer que le vrai caractère auquel on reconnaît la présence de la loi morale, c'est le respect. C'est un phénomène tout à fait distinct, comme Kant l'a remarqué, de l'inclination et de l'admiration (1).

(Sorbonne, 31 juillet 1873.)

Plan. — 1. Il y a une loi morale, un « *impératif catégorique*, » que la conscience distingue aisément

a) du *plaisir* qui nous séduit;
b) de l'*intérêt* qui nous sollicite;
c) tandis que les obligations de la loi morale nous imposent un invincible *respect* (Kant).

2. Si le *respect* nous fait reconnaître la loi morale en nous-mêmes, il nous la fait reconnaître aussi dans autrui :

a) nous méprisons celui qui vit par les sens et pour les sens;
b) nous accordons une certaine estime aux calculs intéressés de l'égoïste;
c) mais nous ne *respectons* que l'honnêteté et la vertu.

3. Le *respect* se distingue de l'*inclination* et de l'*admiration*,

a) parce qu'il s'adresse toujours aux personnes, tandis que les choses peuvent provoquer de l'inclination et de l'admiration;
b) parce qu'alors même que ces derniers sentiments ont pour objet des personnes, ils portent sur autre chose que ce qui provoque le *respect;*
c) parce qu'enfin, au lieu que nous nous laissons aller avec plaisir à l'inclination et à l'admiration, le *respect* est un

(1) Voir Kant, *Critique de la raison pratique.*

sentiment peu agréable et auquel on ne se livre pas volo
tiers.

4. Toutefois, inclination, admiration et *respect* se trouvent souve
réunis et s'adressent à la même personne.

Développement. — Il y a une loi morale, une règle sa
crée des actions humaines : cette loi, cette règle sacrée, c'e
le devoir, c'est l'obligation de faire le bien, c'est *l'impératif ca
tégorique* dont parle Kant (1724-1804) et qui nous intime à to
des ordres formels, absolus, que la conscience distingue ais
ment de tout ce qui n'est pas eux.

Ainsi, quand le *plaisir* nous appelle, ou que le sentimen
sympathie, amour, pitié, nous dirige, nous nous sentons plus o
moins séduits, charmés, entraînés par les appâts de la joui
sance; mais il ne dépend que de nous d'y résister : c'est notr
droit et même notre devoir.

Ainsi encore, quand la voix de l'*intérêt* nous sollicite, el
peut être plus ou moins pressante, plus ou moins persuasive
mais il n'y a rien en elle qui nous semble respectable.

Au contraire, quand la conscience nous dit : « Honore to
père et ta mère; rends le dépôt confié à ton honneur, » no
éprouvons un *invincible respect* pour ces obligations sacrée
Sans doute, notre liberté, qui demeure toujours pleine et en
tière, est bien maîtresse d'enfreindre les prescriptions de l
conscience; mais même en les foulant aux pieds, nous no
sentons comme forcés d'incliner notre front devant elles et d
reconnaître leur inviolable autorité. « Devoir! s'écrie Kant, m
grand et sublime, toi qui n'as rien d'agréable ni de flatteur
commandes la soumission, sans pourtant employer pour ébranle
la volonté des menaces propres à exciter naturellement l'aversio
et la terreur, mais en te bornant à proposer une loi qui d'elle
même s'introduit dans l'âme et la force au *respect*, sinon tou
jours à l'obéissance. » (*Critique de la raison pratique*. 1788.)

Si c'est au sentiment du *respect* que nous reconnaissons l
présence de la *loi morale au dedans de nous-mêmes*, c'est en
core ce même sentiment qui nous la manifeste et nous la ré
vèle *dans autrui*.

L'homme qui ne vit que des sens et par les sens ne nous ins
pire que du mépris.

Les calculs intéressés de l'égoïste peuvent bien nous arrache

ne certaine estime à cause de leur habileté; mais conquérir otre respect, jamais!

« Je m'incline devant un grand, disait Fontenelle, mais mon sprit ne s'incline pas. » « Et moi j'ajouterai, dit Kant : devant humble bourgeois, en qui je vois l'honnêteté du caractère, ortée à un degré que je ne trouve pas en moi-même, mon esrit s'incline que je le veuille ou non, et si haut que je porte la ète pour lui faire remarquer la supériorité de mon rang... e respect est un tribut que nous ne pouvons refuser au mérite; ue nous le voulions ou non; nous pouvons bien ne pas le iisser paraître au dehors; mais nous ne saurions nous empêher de l'éprouver intérieurement. » (*Critique de la raison praque.*) Voilà pourquoi les scélérats eux-mêmes sont forcés de incliner devant l'honnête homme; Néron respectait Burrhus n dépit de lui-même, et ce respect, qui va jusqu'à la vénéraon, quand l'accomplissement du devoir a exigé de grands sarifices, ne s'adresse pas tant à la personne de celui qui obéit la loi morale, qu'à la loi morale elle-même, et Kant a eu iison de définir le devoir « la nécessité d'obéir à la loi par *respect* pour la loi. »

Il a eu raison aussi de dire que le *respect* est un phénoiène tout à fait distinct de l'*inclination* et de l'*admiraon.*

« Le *respect*, en effet, s'adresse toujours aux personnes, jaais aux choses, — tandis que les choses peuvent exciter en ous de l'*inclination* et même de l'amour : nous aimons les eurs, les oiseaux, les chiens, les chevaux, pour lesquels nous éprouverons jamais de véritable *respect.* — L'*admiration* est issi un sentiment que les choses peuvent produire : tout le onde admire un magnifique paysage, un beau ciel étoilé,)céan dans sa majesté calme et sereine, les grondements de la er en courroux, et cependant personne ne respecte ces choses, i véritable sens du mot.

En second lieu, alors même que l'*inclination* et l'*admiration*, mme le *respect,* ont pour objet les personnes, elles portent ou uvent porter sur des choses toutes différentes de ce qui, chez s semblables, provoque invinciblement le *respect.* — Ainsi, us éprouvons de l'*inclination*, même de l'amour pour des personnes méprisables : Alcibiade plaisait aux Athéniens, malgré

toutes ses légèretés et ses trahisons; Alceste aime Célimèn dont il méprise l'incorrigible coquetterie.

Mais la raison n'est pas ce qui règle l'amour.
(*Le Misanthrope*, acte I, sc. I.)

On *admire* également des hommes pour lesquels on peut n' voir ni estime ni respect : César, par exemple, « qui n'avait p un défaut, mais qui avait tous les vices, » était pour ses conten porains et est encore pour la postérité un objet d'admiration, cause de ce génie universel qui faisait de lui un homme extrac dinaire comme général, comme écrivain, comme orateur, et — D'un autre côté, nous pouvons *respecter* quelqu'un sans avc pour lui ni *inclination,* ni *admiration :* les Stoïciens sont ém nemment respectables; pourtant, on n'aime guère leur ver farouche et austère que Pascal, nous représente « le front ri et en sueur, dans une posture pénible et tendue, loin des hon mes, dans un morne silence et seule sur la pointe d'un r cher (1); » nous n'admirons pas, nous n'aimons pas l'humeı bourrue d'Alceste : il nous est pourtant impossible de refus notre respect à ce parfait honnête homme.

Enfin, et c'est encore là une différence signalée par Kant, a lieu que nous nous laissons aller avec plaisir à l'*inclination* et l'*admiration*, le *respect* est un sentiment si peu agréable « qu'o ne s'y livre pas volontiers à l'égard d'un homme. On cherche trouver quelque chose qui puisse en alléger le fardeau, que que motif de blâme qui dédommage de l'humiliation causée p l'exemple qu'on a sous les yeux. Les morts mêmes, surto quand l'exemple qu'ils nous donnent paraît inimitable, ne soı pas toujours à l'abri de cette critique. La loi morale elle-mêm malgré son imposante majesté, n'échappe pas à ce pencha que nous avons à nous défendre du *respect*. Si nous aimons la rabaisser jusqu'au rang d'une inclination familière, et nous nous efforçons à ce point d'en faire un précepte favo d'intérêt bien entendu, n'est-ce pas pour nous délivrer de terrible *respect,* qui nous rappelle si sévèrement notre prop indignité? » (*Critique de la raison pratique*.)

Ainsi donc, autre chose est le respect, autre chose est l'*incl nation* et l'*admiration*. Ce qui a fait confondre parfois ces tro

1. *Entretien de Pascal avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne.*

entiments, c'est qu'en général ils se trouvent réunis : on aime, on dmire, on respecte à la fois l'homme de bien. Ainsi, quand on lit ›s *Mémorables de Socrate* de Xénophon ou les merveilleux dia-›gues de Platon, on éprouve pour Socrate, qui en est le prin-ipal personnage, et de l'*inclination* et du *respect* et de l'*admira-ion :* de l'*inclination,* car, comment ne pas aimer ce spirituel et harmant causeur? du *respect*, car comment ne pas s'incliner evant cet apôtre et ce martyr de la vérité et de la vertu? de *admiration* enfin, car comment ne pas être ému au spectacle u refus héroïque qu'oppose Socrate à ses amis, qui ont tout réparé pour le soustraire à une mort injuste?

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 718. De obligation morale : en quoi elle consiste, et ce qu'elle produit en ous (1). (Sorbonne, 1866 et 1872.)

719. Du fondement de l'obligation morale. (Caen, avril 1892.)

CXX.

Le droit peut-il se régler sur les devoirs? Donner des exemples (2).

(Sorbonne, 24 mars 1885.)

Plan. — 1. Le *droit* est un pouvoir moral.

2. Le *devoir* est une nécessité morale.

3. La corrélation du *droit* et du *devoir* a donné lieu à diverses pinions.

4. Il y a du vrai dans ces opinions.

5. Si l'on considère le *droit* et le *devoir* dans la même personne, faut dire que le droit se règle sur le devoir : exemples.

6. Si l'on envisage le *droit* et le *devoir* dans des personnes diffé-entes, le *devoir* se règle sur le *droit* : exemples.

7. Cependant, même dans ce cas, le *droit* a son principe dans le evoir.

8. En dehors des devoirs de charité, on peut dire qu'il n'y a pas e *devoir* sans *droit* ni de *droit* sans *devoir*.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 331.

(2) Voir Kant, *Principes métaphysiques du droit;* — Caro, *Problèmes de iorale sociale;* — Fouillée, *l'Idée moderne de droit*; — Jules Simon, *a Liberté.*

Développement. — « Le *droit*, dit Leibniz, est un pouvo moral : *Est autem jus quædam potentia moralis.* » — C'est u *pouvoir*, et non pas une puissance ; car l'être le plus puissa est souvent sans droit aucun, tandis que l'être le plus faibl le plus chétif, peut avoir les droits les plus grands et les pl sacrés. — C'est un pouvoir *moral*, c'est-à-dire basé sur la ra son et la justice, commandant le respect sans cependant l'in poser fatalement, de sorte que la force matérielle et bruta peut toujours, non pas l'anéantir, mais le fouler aux pieds.

Le *devoir*, d'après Leibniz, « est une nécessité morale, *n cessitas moralis,* » et d'après Kant, « la nécessité d'obéir à l loi par respect pour la loi. » — C'est une nécessité *morale*, c'es à-dire une nécessité qui ne nécessite pas, qui ne contraint pa qui ne violente pas la liberté, qui lui laisse toujours la puis sance, dont elle n'use que trop souvent, de résister à ses or dres et d'enfreindre ses commandements. — Mais le *devoir* es un *impératif catégorique* et s'il n'engendre pas toujours l'ob béissance, il impose toujours le respect : même en le foulan aux pieds, nous nous sentons comme forcés d'incliner notr front devant lui et de reconnaître son inviolable autorité.

Personne ne conteste qu'il y ait une étroite corrélation en tre le *droit* et le *devoir;* mais tout le monde ne l'entend pas d la même façon. — Les uns pensent que le *droit* vient du *devoir* e se règle sur lui. — D'autres, que c'est le *devoir* qui vient du *droit* — D'autres encore, que les *droits* et les *devoirs* s'enchevètrent s bien que tantôt ce sont les premiers qui donnent naissance au seconds, et tantôt ceux-ci qui sont l'origine de ceux-là.

Il y a du vrai dans ces diverses opinions, comme on peu s'en convaincre en étudiant les rapports du *devoir* et du *droi* sous les différents points de vue qu'ils présentent.

Si l'on considère le *droit* et le *devoir* dans la même personne il faut dire que le *droit se règle sur le devoir*. La loi morale, e effet, en imposant à l'activité humaine des obligations qui doi vent être exécutées, confère à la personne des attributions cor respondant à sa mission. Ces obligations, qui sont des *devoirs* sont la raison de ces attributions, qui sont des droits, et elle en marquent la mesure et les limites. La « nécessité morale » à laquelle l'agent libre est assujetti, l'investit d'un « pouvoi moral » d'agir conformément aux prescriptions édictées

omme la loi a un caractère sacré, toute action ordonnée par le devient légitime et l'activité qui la produit est elle-même inolable. La personne est ainsi investie de la majesté de la loi dont le est le sujet, et c'est de là qu'elle tire sa plus grande valeur, on inviolabilité. Cette inviolabilité de la personne morale faiant le bien, remplissant son devoir, accomplissant sa destinée, oilà le *droit*. Il consiste dans le pouvoir de ne pas trouver d'obscle à l'accomplissement de ses devoirs; comme on l'a très bien it : « L'homme n'a d'autre droit que celui de faire son devoir. » un naît avec l'autre, s'étend jusqu'où il va, expire où il finit. tre hors du devoir, c'est être hors la loi, et par suite hors du roit. Fût-il solitaire, comme Robinson dans son île, l'homme des devoirs et par suite il a des droits; si personne ne les menace, ils n'en existent pas moins. — D'ailleurs, le droit le protège ontre lui-même et contre les entreprises de sa volonté propre. doit, suivant la belle maxime de Kant, ne pas traiter l'humaté comme un moyen, mais la considérer comme une fin et la specter en lui-même, comme il la respectera chez les autres ommes. Le *droit* se règle donc sur le *devoir* dans chacun de ous.

Ainsi, c'est parce que j'ai le *devoir* de conserver ma vie, comme ondition indispensable de l'accomplissement de ma destinée orale, que j'ai le *droit* d'être respecté par mes semblables dans on corps, ma santé et ma vie. C'est parce que j'ai le *devoir* e développer d'une manière régulière et harmonieuse mon telligence, mon cœur et ma volonté, faits pour le vrai, le beau le bien, que j'ai le *droit* de repousser tout ce qui pourrait orter atteinte au perfectionnement de mes facultés. *Devoir* et *oit* sont tellement mêlés qu'on peut dire que l'homme a le *oit* de faire son *devoir* et le devoir de respecter son *droit*.

Envisagés dans des personnes différentes, le *devoir* et le *droit* e présentent pas le même rapport, et il semble qu'alors c'est le *voir* qui se règle sur le *droit*. C'est parce que j'ai le *droit* d'ère respecté que mes semblables ont le *devoir* de me respecter; est parce que mes semblables ont des *droits* que j'ai des *deirs* vis-à-vis d'eux. « Qu'est-ce que le *devoir*, dit M. Jules Sion s'inspirant de Victor Cousin, sinon l'obligation de respecr le droit? » « *Homo homini res sacra*, » disaient les Stoïciens.

Toutefois, même dans les cas où le *devoir* dérive du *droit*, le

droit a son principe dans le *devoir :* vos devoirs envers moi r sont pas mes droits sur vous; mais ils correspondent à mes droit lesquels sont mesurés, réglés par mes devoirs. — Les droits d parents sur les enfants, qui constituent le pouvoir paternel, s mesurent aussi, se règlent sur les devoirs qui les engendre et les consacrent, et ne sauraient aller plus loin que les devoi imposés aux pères et aux mères de famille de procurer à leu enfants tout ce qui est utile à la conservation et au développ ment de leur vie physique, intellectuelle et morale. — De mêm le droit de punir que tous les moralistes reconnaissent à l'État, son origine dans le devoir qui incombe aux représentants du po voir de garantir l'ordre et la sécurité des citoyens : « L'État r peut punir que parce qu'il le doit, dit Victor Cousin... Le droit i n'a d'autre source que le devoir, le devoir le plus strict, le pl évident et le plus sacré, sans quoi ce prétendu droit ne s rait que celui de la force, c'est-à-dire une atroce injustice. »

En dehors des *devoirs* de charité qui n'engendrent pas (*droits* correspondants, on peut dire qu'en général il n'y a pas (*devoir* sans *droit*, pas de *droit* sans *devoir*. « Le devoir et droit sont frères, dit encore Victor Cousin; leur mère commu est la liberté; ils naissent le même jour, ils se développent ils périssent ensemble. » Le devoir est la liberté obligée; droit est la liberté sacrée, inviolable à elle-même et aux au tres.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 720. l droit et le devoir (1). (Sorbonne, 1876.)

721. Dans quel sens et dans quelles limites y a-t-il corrélation réciprocité entre l'idée du droit et celle du devoir? Donner d exemples. (Sorbonne, 24 novembre 1882.)

722. Est-il vrai, comme on l'a prétendu, que dans la morale to devoir corresponde à un droit? Donner des exemples à l'appui (l'opinion qui sera soutenue. (Sorbonne, 5 août 1869.)

723. De la différence du droit et du devoir. Est-ce le droit q repose sur le devoir ou le devoir qui repose sur le droit?

724. Expliquer ce mot de Schopenhauer : « Le devoir, c'est ce q est contraire à la nature. » (Montpellier, novembre 1892.)

725. L'ordre universel peut-il servir de base à l'établissement d'u morale? (Montpellier, novembre 1892.)

726. Quels sont les caractères et les principes du droit? Est-

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 334.

i que la force prime le droit? (Poitiers, novembre 1892.)
(Sorbonne, 2 novembre 1872.)

27. Qu'est-ce que le droit? Quelle en est l'origine? Quels en sont rapports avec le devoir? (Sorbonne, juillet 1879.)

28. Du droit en morale. Dans quels rapports sont entre elles, se-vous, les notions du droit et du devoir?
(Sorbonne, 21 novembre 1887.)

29. Relations des deux idées de droit et de devoir.
(Sorbonne, 29 mars 1887.)

30. Le devoir et le droit; leurs rapports. (Nancy, 1889.)

31. Le droit et le devoir. (Sorbonne, 1876.)

32. Du droit. (Douai, juillet 1885.)

33. De l'idée du droit. Ses caractères, son origine.
(Sorbonne, 1882.)

34. Qu'est-ce que le droit? Comment le droit dérive-t-il de la rté? (Sorbonne, 1872.)

35. Expliquer la théorie qui identifie le devoir avec la force.
(Aix, novembre 1892.)

36. Qu'appelle-t-on le droit naturel? (Lyon, 1890.)

37. Quelle différence y a-t-il entre le droit naturel et le droit po-? Donner des exemples. (Sorbonne, 1872.)

CXXI.

De la responsabilité morale. En indiquer le principe, les conditions, les conséquences (1).

(Sorbonne : 1866, 1869, 1884; Alger, 1890.)

lan. — 1. Définition de la *responsabilité* morale.
La conscience nous en atteste l'existence.
L'imputabilité et la *responsabilité* sont identiques, quoiqu'elles pliquent à des choses distinctes.
Le *principe* de la responsabilité morale,
a) ce n'est pas la crainte du châtiment, comme le prétendent les positivistes;
b) c'est la liberté morale, comme le croit la saine philosophie.
Les *conditions* de la responsabilité morale sont :
a) la connaissance de l'acte produit, dont on se sent cause et dont on apprécie le caractère moral;
b) la pleine possession de soi-même.

(1) Voir le livre étrange de M. Guyau, *la Morale sans obligation et sanction.*

6. Les *causes* qui diminuent la responsabilité morale sont :
   a) les unes *morales*, l'ignorance, la crainte, la passion ;
   b) d'autres *physiologiques*, le sommeil, l'hallucination, la f
   l'ivresse ;
   c) d'autres *physiques*, la contrainte et la violence.
7. Les *conséquences* de la responsabilité morale sont :
   a) la satisfaction morale et le remords ;
   b) le mérite et le démérite ;
   c) la récompense et le châtiment.
8. La responsabilité est le principe de toute moralité.

Développement. — La *responsabilité morale* est l'obliga qui incombe à tout agent libre de répondre de ses actes (*pondere*).

Cette obligation nous est clairement attestée par la c cience : quand nous avons agi dans la pleine possession nous-mêmes et après mûre réflexion, nous sentons que n ne pouvons pas nous dérober aux conséquences de notre acti nous sentons qu'il ne nous est pas loisible de nous en laver mains, pour ainsi dire, et qu'il nous faut rendre compte de n conduite, parce qu'elle nous est réellement *imputable*.

Imputabilité et *responsabilité* sont deux choses identiqu seulement, la *responsabilité* appartient à l'agent moral l'imputabilité s'applique aux actes.

Le *principe* de la responsabilité morale serait, d'après positivistes, la crainte d'un châtiment soit de la part de semblables, soit de la part d'un être supérieur. « Le sentin de la responsabilité manque où manque la menace de l'im tabilité », a dit Stuart Mill. — C'est là une erreur : car d'ab le sentiment de la responsabilité est très vif pour des fa qui ne risquent point d'attirer de peines sur la tête des pables et chez des âmes qu'inspire l'amour de Dieu. D'ailleu faut voir dans la crainte du châtiment la conséquence non pas le principe de la responsabilité. Enfin, la respo bilité est une idée et non pas un sentiment.

Le véritable principe de la responsabilité, c'est la *liberté rale*, c'est-à-dire le pouvoir que nous avons de nous d miner par nous-mêmes et de notre propre mouvement, comme le dit Aristote, le pouvoir que nous avons d'être maî de nos actes : τῶν γὰρ πράξεων κυρίοι ἔσμεν. En effet, par seul que nos actes nous appartiennent, nous sommes obl

ı rendre raison comme de notre œuvre personnelle et pre : on est en droit de nous les imputer et nous ne pouvons en décliner la responsabilité.

n'y a donc que l'homme qui soit responsable ici-bas, parce il n'y a que l'homme qui soit une force libre, autonome et veraine. Si l'on attribue quelquefois une certaine responsa-té aux éléments, comme lorsqu'on dit cieux incléments, mer fide, c'est par pure métaphore, et l'histoire s'est toujours juée et se moquera toujours de Xercès infligeant à la mer upplice du fouet.

es *conditions* de la responsabilité morale sont : 1° la *con-sance* de l'acte produit et 2° la *liberté* pleine et entière. En ıtres termes, il faut que l'agent ait agi en pleine connais-ce de cause et qu'il ait eu la parfaite possession de lui-ne et de son activité.

gir en connaissance de cause, c'est, d'une part, se sentir se de son acte, et, de l'autre, avoir l'intuition de son carac-moral, de sa bonté ou de sa malice. — L'homme qui agit en avoir conscience, comme dans les fonctions vitales, les ıvements instinctifs, n'est pas responsable de ce qu'il fait : *ériellement* bonne ou mauvaise, son action est *moralement* fférente. — Pour agir moralement, il ne suffit pas d'avoir science de son acte, il faut en comprendre la moralité : :onque fait le mal croyant de bonne foi faire le bien ne ıe pas, mais au contraire mérite ; quiconque fait le bien ant faire le mal est coupable. C'est moins l'acte en lui-ıe que le jugement porté sur lui qui engage notre respon-lité.

gir dans la pleine possession de soi-même, c'est se sentir ılument maître de faire ou de ne pas faire un acte et donner t acte le consentement parfait de la volonté.

ɔutes les circonstances qui diminuent ou suspendent la con-sance et la liberté diminuent par là-même ou ôtent et ɔriment la responsabilité. Or, il y a trois sortes de causes nous en dépouillent, soit totalement, soit en partie : des es *morales*, des causes *physiologiques* et des causes *physi-*.

:s causes *morales* sont l'*ignorance*, la *crainte* et la *passion*. — ıorance, lorsqu'elle est *invincible* et involontaire, est généra-

lement regardée comme une excuse valable ; ainsi, la femme dienne qui se brûle sur le bûcher de son mari est excusable d'o à une loi cruelle dont elle ignore l'immoralité. Lorsque, au traire, l'ignorance est *volontaire*, elle laisse à l'agent moral t sa responsabilité. — La *crainte* peut quelquefois être si terr qu'elle nous enlève jusqu'au sentiment de nous-mêmes : n ne sommes plus alors maîtres de nous, et un homme, qui n pas *sui compos*, n'est pas responsable. Mais ce sont là des exceptionnels : la crainte est ordinairement moins vive et ell fait que diminuer la responsabilité dans la mesure où elle minue la conscience et la liberté. — La *passion*, dans ses a gles emportements, nous ôte, pour ainsi dire, la raison et là-même la liberté ; mais comme elle est notre œuvre, comn ne dépendait que de nous de l'empêcher de croître et de gra dans l'âme, nous sommes responsables de tout ce qu'elle n inspire.

Les causes *physiologiques* qui diminuent ou ôtent la res sabilité sont : le *sommeil*, pendant lequel nous ne nous appa nons pas, quoiqu'on regarde généralement comme nous é imputables certains rêves provoqués par nos pensées, paroles ou nos actions pendant la veille ; — la *maladie*, l'*hall nation* et la *folie*, qui nous font produire une foule d'a inconscients et indélibérés. Certains fous ont pourtant des ments lucides, où il faut leur reconnaître une part de res sabilité, tout en tenant compte de leur état mental ordin — L'*ivresse* n'est pas une cause d'irresponsabilité ; car elle volontaire et ses conséquences nous sont imputables.

Les causes *physiques* qui influent sur la responsabilité la *contrainte* et la *violence*, qui ne peuvent atteindre que les a extérieurs et auxquelles échappe toujours la liberté mo dans le sanctuaire inviolable de la conscience. Voilà pour les premiers chrétiens qui apostasiaient, les hommes qui p dant la Révolution française votaient contre leur consci par crainte de l'échafaud, étaient responsables de leur lâch

Quelles sont maintenant les *conséquences* de la responsal morale ? Ce sont d'abord la *satisfaction morale* et le *remords*, le *mérite* et le *démérite*, le *châtiment* et la *récompense*.

La *satisfaction morale*, ou la joie pure et profonde qui acc pagne le témoignage d'une bonne conscience, le *remords*, c

uffrance secrète et amère qui empoisonne nos joies coupa-es, sont des sentiments engendrés par l'idée que nous avons notre responsabilité; nous ne nous applaudissons, nous ne us blâmons de notre conduite que parce que nous avons nscience qu'elle nous est imputable.

Qu'est-ce que le *mérite*, ou l'accroissement de notre valeur, notre dignité, de notre excellence personnelle, et le *démérite*, la diminution de cette valeur, de cette dignité, de cette cellence personnelle, sinon la confirmation éclatante de ce t que nos actes nous sont imputables, puisqu'ils nous gran-sent ou nous abaissent, nous ennoblissent ou nous dégra-nt à nos propres yeux et aux yeux de nos semblables?

Ce n'est encore que parce que nous sommes responsables e nous avons droit à une *récompense*, quand nous avons fait bien, et à un *châtiment* quand nous avons commis le mal; récompense et le châtiment, sans la responsabilité, seraient iniquité révoltante.

On le voit donc : la *responsabilité* est le principe de toute ralité; c'est d'elle que découlent les grandeurs et les misères, gloires et les hontes de notre vie morale.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 738. lyser les conditions de la responsabilité morale. Donner des mples. (Sorbonne, 20 mars 1879.)

39. De la responsabilité; ses limites. (Faculté de Lyon : 15 juillet 1885.)

40. Quelles sont les conditions de la responsabilité morale? (Sorbonne, 12 juillet 1882, 20 juillet 1885.)

41. De la responsabilité morale. Dire exactement quelles condi-s elle suppose, dans quels cas elle s'accroît ou diminue. (Sorbonne, 26 octobre 1887.)

2. Quelles sont les conditions de l'*imputabitité* des actes moraux? (Sorbonne, 1874.)

3. D'où vient que l'homme est responsable de ses actions et les sont les circonstances qui font varier sa responsabilité? (Aix, 1889.)

4. Est-on responsable dans les actions commises sous l'influence passions (1)? (Lyon, 18 juillet 1888.)

5. Conditions de la responsabilité morale. (Caen, novembre 1892.)

6. La responsabilité et la sanction. (Clermont, novembre 1892.)

Voir ce sujet traité plus haut à propos des passions, n° XIX.

CXXII.

De la responsabilité morale. Ses rapports et ses différence avec la responsabilité légale (1).

(Sorbonne, 11 juillet 1885.)

Plan. — 1. Définition de la responsabilité *morale*.

2. Son existence nous est attestée par la conscience.

3. L'imputabilité et la responsabilité sont identiques, quoiqu'e s'appliquent à des choses diverses.

4. Le principe de la responsabilité morale,
   a) ce n'est pas la crainte du châtiment, comme le disent les sitivistes;
   b) c'est la liberté morale, comme l'enseigne la saine philosopl

5. Les conditions de la responsabilité morale sont :
   a) la connaissance de l'acte produit, dont on se sent la ca
   b) et la pleine possession de soi-même.

6. La responsabilité *légale* nous oblige à répondre de nos actes vant la loi et la société.

7. Elle a donc des rapports avec la responsabilité *morale* :
   a) elle en est le reflet;
   b) elle a le même fondement et suppose les mêmes conditi

8. Elle en diffère pourtant,
   a) parce que la responsabilité *morale* est universelle, tandis la responsabilité *légale* ne s'applique qu'aux cas prévus la loi;
   b) parce que la première est *absolue*, tandis que la seconde relative et variable:
   c) parce que la première est seule *efficace*, et sans elle la conde serait illusoire.

Développement. — La *responsabilité morale* est l'obli tion qui incombe à tout agent libre de répondre de ses a (*respondere*).

Cette obligation nous est clairement révélée par la co cience : quand nous avons agi dans la pleine possession nous-mêmes et après mûre réflexion, nous ne pouvons nous en laver les mains, pour ainsi dire; nous sentons q nous faut rendre compte de notre action, de notre condu parce qu'elle nous est réellement *imputable*.

(1) Voir Vallier, *la Responsabilité morale;* — Marion, *la Solidarité rale;* — Janet, *la Morale.*

Imputabilité et *responsabilité* sont deux choses identiques : seulement, la responsabilité s'applique à l'agent et l'imputabilité aux actes.

D'après les positivistes, le sentiment de la responsabilité morale aurait pour principe la crainte d'un châtiment, soit de la part de nos semblables, soit de la part d'un être supérieur. « Il manque, dit Stuart Mill, où manque la menace de l'imputabilité. »

C'est là une erreur : car, d'abord, le sentiment de la responsabilité est très vif pour des fautes qui ne risquent point d'attirer des peines sur la tête du coupable et chez des âmes qu'inspire l'amour de Dieu. D'ailleurs, il faut voir dans la crainte du châtiment la conséquence et non pas le principe de la responsabilité. Enfin, la responsabilité est une idée et non pas un sentiment.

La responsabilité a pour fondement la liberté morale : par cela seul, en effet, qu'on est maître de ses actes, on est obligé d'en rendre raison, comme de son œuvre propre et personnelle.

L'homme est donc le seul être responsable ici-bas, puisque seul il est une force libre, autonome, souveraine. Si l'on attribue quelquefois une certaine responsabilité aux éléments, comme lorsqu'on dit « cieux incléments, mer perfide, etc., » c'est par pure métaphore, et l'histoire s'est toujours moquée et se moquera toujours de Xerxès infligeant à la mer le supplice du fouet.

Les conditions de la responsabilité et par là même de la moralité des actes humains sont : 1° la connaissance du caractère de l'acte produit; 2° la liberté pleine et entière. En d'autres termes, il faut : 1° que l'agent ait agi en connaissance de cause; 2° qu'il ait eu la parfaite possession de lui-même et de son activité.

Agir en connaissance de cause, c'est, d'une part, se sentir cause de son acte, et, de l'autre, avoir l'intuition de son caractère moral, de sa bonté ou de sa malice.

Agir dans la pleine possession de soi-même, c'est se sentir absolument maître de faire ou de ne pas faire un acte et donner à cet acte un consentement parfait de la volonté.

Toutes les circonstances qui diminuent ou suspendent la con-

naissance et la liberté diminuent par là même ou ôtent et suppriment la responsabilité. Or, il y a trois sortes de causes qui nous en dépouillent soit totalement, soit en partie : des causes *morales*, l'ignorance, la passion, la crainte ; des causes *physiologiques*, le sommeil, la maladie, l'hallucination, la folie, et des causes *physiques*, la violence et la contrainte, qui ne peuvent atteindre que les actes extérieurs et auxquelles échappe toujours l'inviolable puissance de la liberté.

La *responsabilité légale* est l'obligation qui incombe à l'homme de répondre de ses actes devant la loi et la société, comme il en répond devant sa conscience.

Il y a donc des rapports étroits entre la responsabilité *morale* et la responsabilité *légale*. — La seconde est comme le reflet de la première, ou plutôt elle en est le corollaire et la conséquence, et la société l'impose au nom de la conscience et de l'ordre moral. — La responsabilité légale a, d'ailleurs, le même fondement et suppose les mêmes conditions que la responsabilité morale : raison et liberté. Ainsi, la loi humaine ne punit ni les enfants, ni les fous : elle les croit irresponsables. « *Infantem innocentia consilii tuetur.* » Cependant, au civil, personne n'est excusé par son ignorance de la loi, ou plutôt cette ignorance n'est pas censée exister.

De même que la loi humaine se distingue de la loi morale, de même la responsabilité *légale* diffère de la responsabilité *morale*. — Ainsi d'abord, celle-ci est *universelle*, c'est-à-dire qu'elle s'étend à tous les actes libres, à ceux qui s'accomplissent dans le for intérieur comme à ceux qui s'accomplissent au vu et au su de tout le monde, tandis que la responsabilité *légale* ne s'applique qu'*aux cas prévus* et déterminés par la loi positive et qui sont nécessairement peu nombreux. Cependant, on est parfois légalement responsable et on doit payer des indemnités à autrui pour des actes qui n'entraînent aucune responsabilité morale, comme une imprudence, une négligence involontaire. — En second lieu, la responsabilité *morale* est *absolue*, et personne ne peut échapper au châtiment qu'il a encouru en foulant aux pieds la loi morale ; si le châtiment n'atteint pas le coupable en ce monde, il y a, par delà la tombe, une vie immortelle où la Providence rendra à chacun selon ses œuvres. La responsabilité *légale*, elle, est *relative et variable*,

comme les législations et les codes qui l'établissent, ici plus grande, là plus restreinte, ailleurs presque nulle. De plus, les coupables peuvent se soustraire souvent aux atteintes de la loi sociale, et quand ils lui échappent, il n'y a pas pour eux de responsabilité légale. — De là, une troisième différence entre cette responsabilité et la responsabilité *morale* : seule, cette dernière est efficace; sans elle, la responsabilité *légale* deviendrait illusoire, et la force et la ruse remplaceraient dans les sociétés les idées de justice et de droit.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 747. De la responsabilité morale. Différence entre la responsabilité morale et la responsabilité légale. (Sorbonne, 25 mars 1885.)

748. De la responsabilité morale : son principe, ses conditions, ses conséquences. (Sorbonne, 2 avril.)

749. De la responsabilité morale et de la responsabilité légale. (Lyon, 1890.)

750. De la responsabilité. — Ses conditions psychologiques. De quoi et devant qui est-on responsable? (Dijon, 1890.)

751. Comment l'utilitarisme contemporain explique-t-il le sentiment de la responsabilité et la croyance au devoir? Apprécier la valeur de cette explication. (Clermont, 1891.)

752. Du mérite et du démérite. Définir ces deux notions. En établir les fondements et les conséquences. (Sorbonne, 1873.)

753. Enumérer et apprécier les différentes espèces de sanction (1). (Dijon, 1889.)

754. Des différentes sanctions. Leur utilité. Leur légitimité. (Dijon, 1891.)

755. De la sanction légale de la morale. Quelle est l'origine du droit de punir exercé par la société? Quelle est sa raison d'être? Quelles sont les limites? La peine de mort. (Poitiers, juillet 1889.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 342-346.

LA VERTU (1).

CXXIII.

Expliquer et discuter ces deux maximes d'Aristote : 1° « La vertu est une habitude ; 2° la vertu est un milieu entre deux extrêmes. »

(Sorbonne, 26 novembre 1869 ; 8 avril 1875.)

Plan. — 1. C'est dans le second livre de la *Morale à Nicomaque* qu'Aristote donne sa théorie de la vertu.

2. Quand Aristote dit que la vertu est *une habitude*, il indique :
   a) qu'un acte particulier ne la constitue pas ;
   b) qu'elle n'est pas une disposition innée ;
   c) qu'elle est une disposition à faire le bien acquise en luttant contre les passions ;
   d) qu'il ne faut pas la confondre avec la routine.

3. Quand il dit que la vertu est *un milieu entre deux extrêmes*.
   a) il s'inspire du μηδὲν ἄγαν des *Sages ;*
   b) il exprime une condition essentielle de la vertu, qui ne saurait exister sans mesure et sans modération. comme l'ont reconnu Horace, Descartes, La Bruyère.
   c) Mais *cette maxime a le tort* d'être trop vague.
   d) Elle tendrait à proscrire toutes les vertus qui ne sont que de généreux excès.
   e) Elle serait, d'ailleurs, d'une appplication difficile et impossible.

4. Il faut définir la vertu : l'habitude d'obéir avec lumière, amour et fermeté à la loi du devoir.

Développement (2). — C'est principalement dans le second livre de la *Morale* dite *Morale à Nicomaque,* Ἠθικὰ Νικομάχεια, qu'Aristote expose sa théorie de la vertu et qu'il la définit « une habitude ».

Il veut indiquer par là qu'un *acte particulier,* quelque louable qu'il puisse être, ne constitue pas la vertu. « De même, dit-il, qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, de même une seule bonne action ne rend pas un homme vertueux. »

La disposition même à accomplir de loin en loin quelque

(1) Voir Janet, *la Morale ;* — Caro, *Problèmes de morale sociale.*

(2) Ce devoir a paru dans l'*Instruction publique.*

ıcte honnête n'est pas davantage la vertu, sans quoi tous les ıommes, chez lesquels cette disposition est innée et se maniéste un jour ou l'autre, pourraient être appelés vertueux.

Pour qu'il y ait vertu, il faut une *disposition acquise*, efficace, ıne habitude, en un mot, « l'habitude de faire le bien », :omme le dit Bossuet. Cette habitude a dû d'abord n'en être ›as une : « Elle a été un effort qui, souvent victorieux, est levenu facile. » La définition d'Aristote exprime la victoire et ıon la lutte. Et, en effet, la lutte n'est pas encore la vertu, nais l'effort de celui qui y aspire. « Les dieux ont mis la ›eine et la douleur au-devant de la vertu, » a dit Hésiode, et ean-Jacques Rousseau : « La vertu est un état de guerre où 'on a toujours quelque combat à livrer. » Mais ces combats ncessants lasseraient la volonté la plus énergique et aucune orce ne saurait résister, s'il fallait recommencer chaque jour a même lutte, sans se trouver plus fort le lendemain que la eille. Heureusement pour nous, l'habitude vient qui supprime effort : la lutte contre nos passions et le sacrifice de nos in-érêts sont d'autant moins pénibles que nous les répétons plus ouvent et il arrive un moment où la vertu est comme natu-elle, où c'est un besoin de faire le bien : cette facilité acquise st ici-bas la première récompense de l'homme vertueux.

Aristote a donc raison de dire que « la vertu est une habi-ude ». Mais il ne faut pas confondre *l'habitude avec la rou-ine*; celui-là n'est pas vertueux qui agit comme une machine t sans se rendre compte de ses motifs d'action; il n'a que ette ombre de vertu, σκία ἀρετῆς, dont parle Platon. Il faut ›ujours que l'idée du devoir soit présente à notre esprit et que ı volonté veille contre les surprises de la sensibilité. En effet, uelque habitués que nous soyons à faire le bien, nous pou-ons nous laisser entraîner par les ardeurs du tempérament t des passions ou égarer par les séductions de l'intérêt : si le evoir, si l'*impératif catégorique*, dont parle Kant, ne nous ıtimait pas ses ordres sacrés, la force de l'habitude serait par-›is impuissante à nous préserver de tout entraînement.

La seconde maxime d'Aristote : « La vertu est un milieu ntre deux extrêmes, » semble inspirée du « μηδὲν ἄγαν, rien e trop » des Sages de la Grèce.

Elle exprime une *condition essentielle* de la *vertu*, qui ne

saurait exister sans mesure et sans modération. Ainsi, l'économie est un juste milieu entre l'avarice et la prodigalité; le courage, un juste milieu entre l'audace et la lâcheté; la fermeté, un juste milieu entre une faiblesse ridicule et une sévérité farouche; la bienséance, un juste milieu entre la négligence qui frise la grossièreté et la recherche qui dégénère en prétention. « *Virtus*, dit Horace,

> Virtus est medium vitiorum et utrinque reductum,

et encore :

> Insani sapiens nomen ferat, æquus iniqui,
> Ultra quam satis est virtutem si petat ipsam....

Enfin, Descartes s'exprime ainsi dans la troisième partie du *Discours de la méthode :* « Entre plusieurs opinions également reçues, je ne choisissais que les plus modérées... Ce sont toujours les plus commodes dans la pratique et vraisemblablement les meilleures, tout excès ayant coutume d'être mauvais. » « Le milieu, dit La Bruyère, est justice pour soi et pour les autres. »

Mais si la maxime d'Aristote est une règle de sagesse pratique, utile pour déterminer nos devoirs dans la conduite ordinaire de la vie, elle a le tort *d'être trop vague;* car où est le milieu dans lequel se trouve la vertu? Voilà la question : ce qui est le milieu pour celui-ci ne l'est pas pour celui-là; ce qui est le milieu dans un cas ne l'est pas dans un autre. Aristote n'indique aucune manière de déterminer ce milieu.

D'ailleurs, *il ne faut pas voir dans sa maxime une définition de la vertu.* Il y a beaucoup de vertus, en effet, et ce sont les plus nobles, qui excluent l'idée du juste milieu et nous apparaissent comme de généreux excès : tel est le dévouement obscur du simple soldat, qui meurt à son poste pour la patrie, imitant ainsi l'exemple de Léonidas et du chevalier d'Assas; tel est l'héroïsme de Rotrou, qui, lieutenant civil au bailliage de Dreux, part en toute hâte de Paris et vient dans sa ville natale affronter un fléau terrible, dont il est une des premières victimes; telle est la sublime abnégation de M. de Malesherbes, qui n'hésite pas à quitter une retraite sûre pour apporter à un souverain, par lequel il avait été disgracié, le secours de sa parole et l'appui de son honnêteté. « Il n'y

;uère au monde de plus bel excès que celui de la recon-ssance, » a dit La Bruyère, et Descartes : « Il y a deux tes d'excès; l'un qui, en changeant la nature de la chose de bonne la rendant mauvaise, empêche qu'elle demeure mise à la raison; l'autre, qui en augmente seulement la sure et ne fait que de bonne la rendre meilleure. »

ous voilà bien loin du milieu dont parle Aristote; du reste, ır le connaître et s'y tenir, il faudrait un calcul plus ou ins difficile et incompatible avec la vertu, qui a toujours ır devise : « Fais ce que dois; advienne que pourra! »

i semble donc qu'on devrait la définir « l'habitude d'obéir c lumière, amour et fermeté à la loi du devoir ». La vertu, effet, est tout ensemble science, amour et force : elle est la nce du bien, l'amour du devoir et la force de l'accom-.

ujets donnés aux examens du baccalauréat. — 756. a vertu et des différentes espèces de vertus (1).
(Sorbonne, 1874.)

.7. En quel sens est-il vrai de dire que la vertu est une habitude?
(Paris, avril 1892.)

8. Est-il vrai de dire avec Aristote que la vertu est un milieu e deux extrêmes? (Sorbonne, 14 novembre 1882.)

9. La vertu est-elle, comme l'a dit Aristote, un milieu entre deux s extrêmes? (Montpellier, nov. 1890.)

0. Socrate a dit : « Il suffit de connaître le bien pour pratiquer ›rtu. » Examiner ce qu'il y a de vrai dans cette parole.
(Lyon, 19 juillet 1890.)

1. Qu'y a-t-il de vrai dans cette proposition socratique : « Nul méchant volontairement »? (Lyon, novembre 1890.)

2. Déterminer la part de vérité et la part d'erreur qui se trou- dans cette parole socratique : « *Nul n'est méchant volontaire-t.* » (Sorbonne, 1886; Montpellier, 1889.)

3. Peut-on dire avec Platon que la vertu est la science du bien ıe le vice en est l'ignorance? (Sorbonne, 14 novembre 1872.)

ı. De la vertu. Principales définitions. (Aix, novembre 1890.)

›. La vertu peut-elle s'apprendre et s'enseigner?
(Lyon, mars 1890.)

›. Si la vertu est une habitude, si d'autre part toute habitude utomatique, d'où vient qu'on attache du mérite à la vertu?
(Montpellier, 1891.)

(Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 338.

767. En quoi consistaient les quatre vertus cardinales des ancien Cette classification embrasse-t-elle toute la moralité humaine?

(Sorbonne, 1873 ; Aix, 1891.)

768. La vertu est-elle une science, un juste milieu, une habitu héréditaire ou acquise? Quelles sont, d'après les anciens philosoph les quatre vertus fondamentales? (Faculté de Poitiers, mars 1884.)

769. La Rochefoucauld a dit : « Les vertus se perdent dans l'inté comme les fleuves dans la mer. » Quelle est le sens de cette parole quelle en est la valeur? (Douai, juillet 1886.) (1)

MORALE PRATIQUE OU PARTICULIÈRE.

PHILOSOPHIE DES DEVOIRS.

CVIII.

Du conflit des devoirs. D'après quels principes doit-on résou les difficultés qui proviennent de ce conflit? Donner des exe ples.

(Sorbonne, 26 octobre 1874.)

Plan. — 1. La question du conflit des devoirs a été discutée les Stoïciens, Cicéron, Wolf, Kant, MM. Janet et Thamin.

2. Le *conflit des devoirs* consiste en ce que deux obligations nous incombent soient inconciliables.

3. Exemples de conflits de devoirs : un fils doit-il dénoncer père conspirant contre l'État, etc?

4. Dans les cas de conflit, on ne doit jamais perdre de vue que la ne justifie jamais les moyens.

5. Dans une *même classe de devoirs*, il faut se décider d'ap leur importance et toujours pour les plus excellents.

6. *Entre plusieurs classes de devoirs*, il faut se décider pour c qui concernent les groupes les plus nombreux.

7. Lorsque l'*ordre des biens est en conflit avec l'ordre des devo* lorsqu'il s'agit d'un côté d'un bien plus excellent et de l'autre d groupe plus étendu, par exemple de mon honneur, d'une part, de l'autre de la securité de ma famille ou de ma patrie, l'ordre biens l'emporte sur l'ordre des devoirs.

8. Dans tous les cas, le conflit entre les devoirs est plus appa que réel et il disparaît à mesure que la conscience s'éclaire.

(1) Voir ce sujet traité plus haut, n° XXVIII.

Développement. — La question du *conflit des devoirs* est e des plus difficiles de la morale et par là même des plus négées. Pourtant, dans l'antiquité, les stoïciens Diogène et Anater, Cicéron dans le troisième livre du *De officiis* et Sénèque ns ses *Lettres* s'en sont occupés. Dans les temps modernes, il a guère que Wolf et Kant qui en aient parlé, et encore le mier de ces philosophes est-il le seul qui ait essayé de donner elques règles pour les cas de conflit. On a généralement andonné le problème aux théologiens, qui en ont fait l'objet la casuistique ou de la science des cas de conscience. Cette ence, discréditée par Pascal dans ses *Provinciales*, à cause son relâchement et de sa complaisance à discuter des cas teux, cette science a sa place marquée en morale et elle st pas moins nécessaire à la bonne direction de la vie que la lectique à la bonne direction de la pensée, comme l'ont fait r M. Janet dans un chapitre de son livre *la Morale* et M. Tha- dans un mémoire couronné par l'Accadémie des sciences rales et politiques, *Un problème moral dans l'antiquité : Étude la casuistique stoïcienne.*

e *conflit des devoirs* consiste en ce que deux obligations qui is incombent soient inconciliables et contradictoires, de sorte on ne peut remplir l'une sans manquer à l'autre.

ombien de fois l'obligation de conserver sa vie ou sa santé st-elle pas pour l'honnête homme en contradiction avec celle soutenir sa famille, de défendre sa patrie ou simplement de server son honneur? Faut-il mentir pour se défendre, pour ver un ami, pour perdre un ennemi public? Faut-il publier chose qui peut nuire?... L'obligation de la reconnaissance siste-t-elle envers quelqu'un qui est devenu l'ennemi de la rie? Un fils est-il ingrat et coupable envers son père, parce il embrasse une profession ou se marie contre son gré? Doit-il lénoncer, s'il conspire contre l'État?

ans tous ces cas et dans mille autres semblables, il ne faut ais perdre de vue ce principe que la fin ne justifie pas les yens et qu'il n'est jamais permis de faire le mal, même pour enir le plus grand bien. Ainsi, Charlotte Corday n'avait pas roit de violer le précepte : Tu ne tueras pas, pour débar- ser la France d'un monstre et sauver les victimes que mena- sa fureur.

Pour résoudre les difficultés provenant du conflit des devo
il faut suivre les principes suivants posés par M. Janet :

1° Dans *une même classe de devoirs*, on doit se déci
d'après l'importance de leur objet et toujours pour les p
excellents.

Ainsi, par exemple, j'ai le devoir de conserver ma vie, pa
qu'elle est la condition indispensable de l'accomplissement
tous mes autres devoirs; pourtant, je ne dois jamais hésite
la sacrifier, quand l'honneur le commande; car l'honneur v
mieux que la vie et c'est la dernière des hontes, au dire
Juvénal, que de préférer la vie à l'honneur et de perdre,
amour de la vie, toutes les raisons de vivre :

> Summum crede nefas vitam præferre pudori
> Et propter vitam vivendi perdere causas.

Les martyrs, placés entre l'alternative de mourir dans d'affr
tourments, ou de renoncer à leur foi, aimaient mieux mou
qu'apostasier.

2° *Entre plusieurs classes de devoirs*, il faut se décider p
ceux qui s'appliquent à des groupes plus nombreux. Ainsi,
Fénelon, « je dois plus à l'humanité qu'à ma patrie, à ma pat
qu'à ma famille, à ma famille qu'à mes amis, à mes amis q
moi-même ».

Seulement, il s'agit de bien interpréter cette maxime et
l'entendre, non pas en ce sens que nous avons le droit de sa
fier le bien d'un autre individu à celui de notre famille, s
prétexte qu'une famille est plus grande qu'un individu, mais
ce sens que nous avons le devoir de subordonner notre b
propre à celui de notre famille. Brutus et Torquatus ont eu r
son de mettre leurs fils à mort pour sauver l'État, et quoique
conscience moderne, plus délicate que la conscience antiq
permette et ordonne à un père de se dérober à la triste fonct
de bourreau, il reste toujours vrai que la famille doit s'oubl
devant l'État, devoir difficile, héroïque parfois, mais dev
pourtant : *dura lex, sed lex.*

3° Lorsque l'*ordre des biens est en conflit avec l'ordre*
devoirs, lorsqu'il s'agit d'un côté d'un bien plus excellent,
de l'autre, d'un groupe plus étendu, par exemple, de mon ho
neur, d'une part, et de l'autre, de la sécurité de ma famille

ma patrie, l'ordre des biens l'emporte sur l'ordre des devoirs; d'autres termes, les devoirs envers soi-même l'emportent sur devoirs envers autrui.

Ainsi, je ne dois pas subordonner mon honneur et ma cons-nce au plaisir et au repos de ma famille; il ne m'est pas per-s de mentir, d'être flatteur, intrigant, rapace, pour lui pro-rer du bien-être.

Dans ces divers cas et dans tous les cas analogues, le conflit tre nos devoirs est plus apparent que réel : au fond, nos ligations ne sont pas opposées; elles ne peuvent même pas tre; car elles émanent d'un même principe, la loi morale, et ident à une même fin, l'accomplissement de notre destinée. ilement, notre conscience n'a pas les lumières suffisantes ır saisir dans chaque circonstance le devoir qui lui incombe : là des conflits apparents entre telles et telles obligations qui ıblent contradictoires. A mesure que la conscience s'éclaire et ıure davantage, la solution de ces conflits se dégage ou tôt le conflit disparaît. Ainsi, la morale suit la loi universelle progrès, et la casuistique tant décriée est une des conditions ce progrès.

ujets donnés aux examens du baccalauréat. — 770. Du flit apparent ou réel de certains devoirs entre eux. Peut-il y avoir véritable opposition entre deux devoirs, et comment peut-on la ler? Donner des exemples. (Sorbonne, 7 juillet 1886.)

71. Qu'entend-on par devoirs positifs et par devoirs négatifs? En ıner des exemples soit dans la morale individuelle, soit dans la mo- sociale, soit dans la morale religieuse (1).
(Sorbonne, 1868; 1878.)

72. Expliquer la distinction que l'on fait entre les devoirs positifs es devoirs négatifs. (Aix, nov. 1892.)

73. Exposer, en allant du particulier au général, l'ordre de nos timents et parallèlement l'ordre de nos devoirs ou les différentes ties de la morale pratique. (Dijon, avril 1892.)

) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 316.

MORALE INDIVIDUELLE.

CIX.

Montrer comment la culture esthétique de l'homme par littérature et les beaux-arts peut contribuer à son perfectionnement moral.

(Sorbonne, 6 août 1869 : 21 juillet 1886.)

Plan. — 1. La *culture esthétique* de l'homme consiste dans le développement régulier et harmonieux de l'imagination, du goût et la sensibilité, que produit l'étude de la littérature et des beaux-ar

2. Cette étude peut-elle contribuer *au perfectionnement moral* l'homme, c'est-à-dire à l'amour et à la pratique de la vertu?

a) Platon et Rousseau ont prétendu que les lettres et les beau arts corrompent l'humanité ;

b) D'autres soutiennent qu'ils ont pour conséquence nécessai le perfectionnement moral.

3. Sans doute, la culture esthétique ne produit pas *directement* pratique de la vertu.

4. Mais les lettres et les arts contribuent *indirectement* à l'amo et à la pratique du devoir,

a) parce qu'ils nous élèvent au-dessus des préoccupations égo tes de l'utilitarisme ;

b) parce qu'ils nous font entrer en commerce avec les pl beaux génies de l'humanité, et par là même purifient no cœur, élargissent les horizons de notre esprit ;

c) parce qu'enfin c'est une partie du perfectionnement mo que d'instruire l'intelligence et d'élever le cœur, comme le f la culture esthétique de l'homme.

5. On comprend donc que les gouvernements éclairés ouvrent à foule les portes des musées et répandent les chefs-d'œuvre de la l térature classique.

Développement. — La *culture esthétique* de l'homme co siste dans le développement régulier et harmonieux de cell de ses facultés auxquelles s'adresse le beau, de l'imaginati qui le conçoit et se le représente sous forme sensible, du go qui le discerne et l'apprécie, de la sensibilité ou du cœur, q s'émeut plus ou moins vivement à sa vue. Ce développement produit par l'étude de la littérature et des beaux-arts, arch tecture, sculpture, peinture, musique et poésie, qui ne sont, dire de Cousin, que « la reproduction libre et désintéress

beau idéal sous forme sensible », ou bien les différentes
ınières d'exprimer, de représenter les conceptions de l'ima-
ıation créatrice.

En quoi et comment cette étude des lettres et des beaux-arts
la culture esthétique qui en est le fruit peuvent-elles contri-
er au *perfectionnement moral* de l'homme, c'est-à-dire à
mour et à la pratique de la vertu, qui est son grand devoir
-bas?

S'il fallait en croire Platon et Jean-Jacques Rousseau, les
tres et les beaux-arts auraient corrompu plutôt qu'amélioré
genre humain. — Platon, dans le second et le troisième
re de sa *République,* accuse les poètes, Homère, Hésiode, les
teurs de fables, les tragiques et les comiques, d'impiété et
mmoralité : d'impiété, parce qu'ils représentent Jupiter et les
tres dieux se livrant à toute sorte de méfaits; d'immoralité,
rce qu'ils amollissent les âmes par la description qu'ils don-
ıt des faiblesses et des défaillances de leurs héros. « Si le
ète, ajoute Platon, vient dans notre État, nous lui rendrons
nmage comme à un être sacré, merveilleux, plein de char-
s; mais nous lui dirons qu'il n'y a pas d'homme comme lui
ıs notre État, et nous le congédierons, après avoir répandu
parfums sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes ».
Jean-Jacques Rousseau, dans son fameux *Discours* à l'Aca-
nie de Dijon *sur les lettres, les sciences et les arts,* et dans la
tre à d'Alembert sur les spectacles, leur reproche avec une
quence indignée de ne servir qu'à cacher le vice et à subs-
ıer l'hypocrisie à la grossièreté; d'éteindre le feu sacré du
riotisme et du courage militaire; d'engendrer le luxe, l'oi-
eté, la corruption, les sophismes et les doutes les plus dan-
eux pour la religion et la morale.

e ne sont là que de brillants paradoxes, dont le bon sens
aisément justice, sans tomber toutefois dans l'excès opposé,
ıs soutenir, comme on l'a fait, que le beau et le bien s'iden-
ent, τὸ καλοκάγαθον, disaient les Grecs, et que la *culture esthé-
ue* a pour conséquence nécessaire le *perfectionnement moral.*
tre chose est la connaissance du beau, autre chose la pratique
bien; la perfection du goût n'entraîne pas celle de la volonté,
histoire est là pour nous dire que le progrès des lettres et des
ıux-arts peut s'allier fort bien à l'affaiblissement des carac-

tères et de la moralité, comme ne le prouvent que trop le sièc d'Auguste et celui de Léon X. — D'ailleurs, l'admiration qu'exc tent en nous le génie et la beauté nous rend parfois trop i dulgents pour les défauts et les vices des héros immortalisés p les lettres, la poésie et les beaux-arts.

La culture esthétique ne contribue donc pas *directement* l'amélioration de l'homme et à son perfectionnement moral ni les lettres ni les arts n'enseignent *ex professo* le devoir l'honneur; ni les artistes ni les poètes ne sont des prédicateu de morale et de vertu. Ils ne se proposent que de reproduir d'exprimer, de représenter le beau idéal; leur but est d'in truire, de plaire et de toucher, comme le dit Horace :

> Aut prodesse volunt aut delectare poetæ;
> Aut simul et jucunda et idonea dicere vitæ.

Or, en atteignant ce triple but, les lettres et les arts contribue *indirectement* au développement moral de l'humanité et la cu ture esthétique est d'une importance capitale pour les sociét comme pour les individus.

Ainsi d'abord, elle nous *arrache aux préoccupations égoïst* de la vie ordinaire pour nous faire aimer et admirer le bea idéal, dont le culte essentiellement désintéressé nous élève au dessus des vulgaires soucis de la morale utilitaire.

Ainsi encore, il est incontestable qu'un commerce habitu avec les plus beaux génies dont l'humanité s'honore, — Homè et Virgile, Dante et le Tasse, Pindare et Horace, Lamartine Victor Hugo, Eschyle et Sophocle, Euripide et Racine, Co neille et Shakspeare, Aristophane et Molière, Plaute et Térenc Thucydide et Tacite, Tite-Live et Plutarque, Démosthène et C céron, Bossuet et Fénelon, Montaigne et La Rochefoucauld, Pa cal et La Fontaine, Phidias et Michel-Ange, Apelles et Raphaë Mozart et Beethoven, — il est incontestable que *le commerce av tous ces grands hommes*, l'étude et l'admiration de leurs chef d'œuvre, *purifient les sentiments*, élèvent l'esprit, élargisse l'horizon où l'âme se meut, rendent le sentiment de la digni humaine plus vif et plus délicat et ôtent du cœur tout ce q est vil et méprisable, sinon pour toujours, au moins pour moment où l'on est sous le coup de l'admiration et de l'entho siasme.

N'est-ce pas, d'ailleurs, une *partie du perfectionnement moral* e *le développement de l'intelligence et de la sensibilité*, de sprit et du cœur? Or, les lettres et les beaux-arts s'adressent es deux nobles facultés, et outre qu'ils leur procurent les is hautes et les plus pures jouissances que l'homme puisse ûter sur la terre après les joies et les délices de la vertu, ils ıtribuent puissamment à les développer et leur fournissent ijours un aliment délicat et précieux. — La culture esthétique us *instruit;* car toute œuvre littéraire vraiment digne de ce m doit avoir pour fond, comme le dit M. Nisard, « certaines ités générales exprimées dans un langage parfait » : vérités ilosophiques qui intéressent partout et toujours, comme tout qui touche à la peinture des mœurs, des sentiments et des ssions; vérités morales, comme celles que nous enseignent nirablement et le spectacle de Priam à genoux aux pieds .chille et lui demandant le corps d'Hector au nom de son ux père en cheveux blancs, et l'héroïque dévouement de us et d'Euryale, et le triomphe du devoir sur la passion, qui la beauté du théâtre de notre grand Corneille, qu'on a pu ›eler une « école de grandeur d'âme », et la contemplation la joie sereine et radieuse l'*Apollon* du Belvédère, de la ce pudique de la *Vénus* de Milo, de la sublime et tranquille jesté du *Moïse* de Michel-Ange, de la céleste et ravissante uté des divines madones de Raphaël. — Non seulement la ture esthétique nous instruit, puisque, comme l'a dit Boileau,

> Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable;

is encore elle *touche le cœur* et l'émeut profondément. Ainsi, la sie épique éveille dans l'âme les plus grands et les plus héques sentiments; la poésie lyrique la fait vibrer au souffle grandes idées de Dieu et de la patrie, du devoir et de l'honır; la tragédie antique lui inspire la terreur et la pitié; la gédie française l'intéresse vivement par l'analyse psychologue des grandes crises morales, par la peinture vivante des es du devoir et de la passion, du vice et de la vertu. L'archiure et la sculpture nous frappent par l'expression et la vie elles donnent à la pierre, au marbre et à l'airain : « *Vivos marmore vultus; spirantia æra* ». Il est impossible de pénédans une cathédrale gothique sans éprouver un recueille-

31.

ment religieux provoqué par la hauteur de ces voûtes, de c colonnes, qui « semblent vouloir porter jusqu'au ciel le magi fique témoignage de notre néant ». Et que dire de ces dôm majestueux, de ces flèches élancées qui montent vers Dieu av les prières et les vœux des mortels? Que dire de tous ces i mortels chefs-d'œuvre de la peinture, qui parlent si bien à l'âı par le jeu des couleurs, de la lumière et des ombres? Que d des harmonies pénétrantes et des délicieuses mélodies de musique, qui éveillent tous les sentiments de l'âme, dans le succession rapide et variée, dans tout ce qu'ils ont de vague d'infini?

C'est ainsi qu'en cultivant la littérature et les beaux-arts arrive à la plénitude de la vie intellectuelle et esthétique; accroît sa valeur et sa dignité personnelle. Tout cela, c' bien le *perfectionnement moral*, et on comprend que les gouve nements éclairés se fassent un devoir d'ouvrir à la foule portes des musées, des expositions, de répandre le goût de musique, de mettre à la portée du plus grand nombre les che d'œuvre des littératures classiques et de favoriser, par une pr tection intelligente et généreuse, les littérateurs, les poètes les artistes, dont le talent et le génie sont une des plus pures des plus belles gloires de l'humanité.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat.

774. Pourquoi est-ce un devoir pour tout homme de développer s intelligence? (Douai, 1886

775. Que penser de ce paradoxe de J.-J. Rousseau : « L'homme (médite est un animal dépravé »? (Lyon, 1889.

776. L'homme a-t-il des devoirs envers lui-même (1)? (Sorbonne, 1868.

777. Démontrer que l'homme a des devoirs envers lui-même et énumérer. (Nancy, 1889.

778. Quels sont les moyens pratiques qui peuvent servir à no perfectionnement moral? (Sorbonne, 1879.

779. Qu'est-ce que le caractère et quelles causes concourent à formation? (Bordeaux, juillet 1884.

780. De la volonté et de l'éducation de la volonté. (Besançon, 1889.)

781. Dans quelle mesure la politesse est-elle un devoir? (Montpellier, nov. 1890.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 248.

782. Comparer l'influence du précepte et celle de l'exemple sur la onduite. (Montpellier, novembre 1885.)

783. Que vaut moralement cette excuse souvent alléguée : « Je e fais de mal qu'à moi-même »? (Sorbonne, 1888.)

784. De l'idée du progrès. (Lyon, 1890.)

785. Le progrès scientifique et le progrès industriel peuvent rendre homme heureux. Le rendent-ils meilleur? (Lille, 1890.)

CX.

Du suicide. — Réfuter les arguments par lesquels on a cru pouvoir en soutenir la légitimité (1).

(Faculté de Toulouse; Cahors, 1877.)

Plan. — 1. Définition du *suicide*.

2. Il était recommandé par Hégésias, autorisé par les Stoïciens et il ecoule du pessimisme comme une conséquence logique de ce sysme.

3. La saine philosophie le condamne, parce qu'il est

a) absolument contraire à la destinée de l'homme ici-bas;

b) une véritable révolte contre Dieu;

c) un acte antisocial;

d) enfin un acte de lâcheté, de défaillance morale.

4. Le *suicide* a été aussi condamné par presque tous les peuples.

5. Qu'on ne dise pas que Dieu nous ayant donné la vie, nous ons le droit d'en disposer. — Car la vie ne nous a été donnée que ur accomplir nos devoirs.

6. Qu'on ne dise pas, non plus, que la vie est un insupportable artyre. — Car les souffrances sont une source de mérites.

7. Qu'on ne dise pas davantage que c'est une loi de la nature de ir la souffrance. — Car l'envie de mourir n'en donne pas le droit.

8. Qu'on ne dise pas enfin que la vie est inutile. — Car il y a ujours ici-bas quelque devoir à remplir, quelque bien à faire.

Développement. — Le *suicide*, du latin *suî cædes*, meurtre soi-même, est l'acte d'un homme qui se donne volontaireent la mort pour échapper aux misères et aux souffrances. Hégésias, philosophe de l'école Cyrénaïque, prêchait ouverteent le suicide, et les Stoïciens, dit M. Jules Simon, dans son re *le Devoir*, en avaient fait une vertu. Cette doctrine était

(1) Voir, à la fin de ce devoir, le texte donné à la Sorbonne, auquel a préféré celui-ci, comme étant plus large.

une conséquence de leur système. Comme ils ne croyaient à Dieu ni à la vie future, et que pourtant ils dédaignaient l bandonnement à la mollesse et aux plaisirs, ils n'avaient d'a tre ressource que d'exalter la valeur et l'importance de l'hom et d'identifier le devoir avec le sentiment de la dignité perso nelle. C'était la mort, en morale, qui tenait pour eux la pla de Dieu. A toutes les objections tirées des contradictions l'humanité, de celles de la nature, ils répondaient : « Tu pe mourir! » Le suicide, αὐτοχειρία, c'était pour eux la sortie ra sonnable, εὔλογος ἐξαγωγή ; le sage pouvait sortir de ce mon comme d'une chambre enfumée, se débarrasser de la vie comr d'un vêtement incommode. — Le suicide est encore la cons quence logique du pessimisme : puisque tout est mal dans monde et que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, pou quoi ne pas en finir au plus tôt avec elle, comme Mainland l'auteur de la *Philosophie de la Rédemption*, qui, le jour où f achevée l'impression du premier volume de son ouvrage, pendit à trente-cinq ans, en pleine paix de l'esprit et du cœu

Mais la saine philosophie condamne le *suicide* comme *abso ment contraire à la destinée de l'homme ici-bas*. L'homme, p cela seul qu'il est une personne morale, a des devoirs et d obligations à remplir : ces obligations sont impérieuses ; c devoirs inviolables et sacrés. Or, comme la vie est la con tion absolument nécessaire de leur accomplissement, il y pour l'homme une obligation aussi absolue de conserver la v que d'accomplir son devoir. « *Quare tibi, Publi, et piis om bus,* dit Cicéron dans le *Songe de Scipion, retinendus est anim in custodia corporis; nec injussu ejus a quo ille est nobis dat ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assign tum a Deo defugisse videamini.* » « Anéantir dans sa prop personne le sujet de la moralité, dit Kant, c'est détruire, a tant qu'il dépend de soi, l'existence de la moralité même. « Je dois vivre uniquement pour faire mon devoir, dit Ficht je ne veux pas vivre plus longtemps ; cela veut dire : je veux pas plus longtemps faire mon devoir. »

Le *suicide* n'est pas seulement contraire à la destinée l'homme ; il est encore une *véritable révolte contre Dieu.* foule aux pieds le plus précieux de ses dons, la vie ; il s'arro le droit de disposer de l'existence, droit qui n'appartient qu'

réateur; il contrarie enfin tous les desseins de la Providence ır ses créatures. « Nous autres, hommes, dit Socrate dans le *hédon*, nous sommes ici-bas comme dans un poste, et per-›nne ne doit se délivrer lui-même et s'enfuir... Les dieux rennent soin de nous et nous sommes au nombre de leurs ossessions. N'est-ce pas ton avis? — Sans doute, dit Cébès. - Eh bien, reprit Socrate, si l'un de tes esclaves se donnait . mort sans ton ordre, ne te mettrais-tu pas en colère contre ıi, et, si tu le pouvais, ne le punirais-tu pas? — Certainement, ·pondit-il. — A ce point de vue, il est juste de soutenir qu'on e peut se tuer et qu'il faut attendre que Dieu nous envoie n ordre formel de sortir de la vie, comme celui qu'il m'en-›ie aujourd'hui. »

> La vie est un dépôt confié par le ciel :
> Oser en disposer, c'est être criminel. (*Gresset.*)

Le *suicide* est aussi un *acte antisocial*. Chacun, en effet, se ›it à ses semblables, à sa famille, à sa patrie, soit à cause :s bienfaits qu'il en a reçus, soit à cause des services qu'il :ut leur rendre. Or, se donner volontairement la mort, c'est soustraire à ces obligations sacrées. « Le suicide est un ›l, dit éloquemment Rousseau, un vol fait au genre humain. vant de le quitter, rends-lui ce qu'il a fait pour toi. »

Enfin, le *suicide* est un acte de *lâcheté*, de *défaillance morale*, ı aveu implicite de l'impuissance où se trouve l'âme de ıpporter les douleurs et les amertumes de la vie. « Il y a us de courage, disait Montaigne, à user la chaîne qui nous ent qu'à la rompre, et plus de preuve de fermeté en Régulus u'en Caton. »

> Rebus in adversis facile est contemnere vitam;
> Fortiter ille facit qui miser esse potest. (*Martial.*)

Caton, a dit Napoléon, se tua par dépit, par désespoir. Sa ort fut la faiblesse d'une grande âme, l'erreur d'un stoïcien, ne tache dans sa vie. »

Aussi le *suicide* a-t-il été *condamné par presque tous les peu-'es* : les Thébains brûlaient ignominieusement le cadavre de :lui qui s'était soustrait aux devoirs de la vie; les Athéniens ıi coupaient la main et le privaient des honneurs de la sé-ılture; Virgile place dans l'enfer ceux qui se sont donné la

mort, et il nous les montre livrés au supplice d'éternels re grets :

> Proxima deinde tenent mœsti loca, qui sibi lethum
> Insontes peperere manu, lucemque perosi
> Projecere animas. (*Énéide*, liv. vi

Ce sont donc des sophismes que les raisons qu'allèguen les apologistes du *suicide*.

« Dieu, disent-ils, *nous a donné la vie;* par cela seul qu' nous l'a donnée, elle nous appartient, et nous avons le dro d'en disposer. »

Sans doute, la vie est un don; mais ce don nous a été fa sous la condition expresse et formelle que nous nous en ser virons pour accomplir nos devoirs et réaliser notre fin der nière. « Quoi! s'écrie Rousseau, fus-tu placé sur la terre pou n'y rien faire? Le ciel ne t'imposa-t-il pas avec la vie un tâche pour la remplir? » Il ne nous est donc pas loisible d disposer de notre existence au gré de nos caprices et de no passions.

« Mais, dit-on encore, ma vie est *un insupportable martyr* je suis assiégé de douleurs, abreuvé de toutes les amertumes Dieu ne saurait être assez cruel pour me condamner à servi ainsi de jouet à la souffrance ».

Sans doute, il y a dans la vie bien des douleurs, douleur physiques et douleurs morales, douleurs du corps et douleur du cœur :

> Ici-bas la douleur à la douleur s'enchaîne,

comme l'a dit Lamartine. Mais il ne faut jamais oublier qu les souffrances sont une épreuve salutaire, une occasion pou la vertu de briller de tout son éclat et de se montrer plus fort que toutes les forces de l'adversité :

> Justum ac tenacem propositi virum
> . . . .
> Si fractus illabatur orbis,
> Impavidum ferient ruinæ. (Horace, *Odes*

« Pensez-y bien, jeune homme, dit Rousseau; que sont di vingt, trente ans pour un être immortel? La peine et le pla sir passent comme une ombre; la vie s'écoule en un instant elle n'est rien par elle-même; son prix dépend de son emplo Le bien seul qu'on a fait demeure, et c'est par lui qu'elle es

quelque chose. Ne dis donc plus que c'est un mal pour toi de vivre, puisqu'il dépend de toi seul que ce soit un bien, et que, si c'est un mal d'avoir vécu, c'est une raison de plus pour vivre encore. »

« Pourtant, dit-on, c'est une *loi de la nature de fuir la souffrance :* pourquoi donc serait-il défendu d'obéir à cet irrésistible instinct du *cœur?* »

Rousseau va encore nous répondre : « Il t'est donc permis, selon toi, de cesser de vivre? La preuve en est singulière : c'est que tu as envie de mourir. Voilà, certes, un argument fort commode pour les scélérats; ils doivent t'être bien obligés des armes que tu leur fournis. Il n'y aura plus de forfaits qu'ils ne justifient par la tentation de les commettre, et dès que la passion l'emportera sur l'horreur du crime, dans le *désir de mal faire, ils en trouveront aussi le droit.* »

« Mais, dit-on enfin, *ma vie est inutile :* je suis à charge à moi-même et aux autres. »

« La vie n'est jamais inutile, répond Rousseau. Philosophe d'un jour, ignores-tu que tu ne saurais faire un pas sur la terre sans y trouver quelque devoir à remplir et que tout homme est utile à l'humanité par cela seul qu'il existe?... Écoute-moi, jeune insensé; s'il te reste au fond du cœur le moindre sentiment de vertu, viens que je t'apprenne à aimer la vie. Chaque fois que tu seras tenté d'en sortir, dis en toi-même : « Que je fasse encore une bonne action. » Puis, va chercher quelque indigent à secourir, quelque infortune à soulager, quelque opprimé à défendre. Si cette considération te retient aujourd'hui, elle te retiendra encore demain, après demain, toute ta vie. Si elle ne te retient pas, meurs, tu n'es qu'un méchant. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 786. Que faut-il penser du suicide selon les principes de la morale?
(Sorbonne, novembre 1889.)

787. Discuter les arguments des apologistes et des adversaires du suicide. (Aix, 1894.)

788. Discuter la question du suicide. Réfuter les objections par lesquelles on a essayé de le justifier.
(Sorbonne, 1870, 1871; Toulouse, 1877.)

789. Du suicide. Pourquoi est-il condamné par la morale?
(Aix, nov. 1892.)

790. Les devoirs de la morale individuelle. A quelles vertus pratique de ces devoirs donne-t-elle naissance?

(Sorbonne, 1880.)

791. Du principe de la dignité personnelle considéré comme pri cipe de tous les devoirs de l'homme envers lui-même.

(Sorbonne, 1868.)

792. Rapporter les devoirs de l'homme envers lui-même à c deux vers de Juvénal :

Summum crede nefas vitam præferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas.

(Sorbonne, 1887.)

793. De la maxime : « La fin justifie les moyens. »

(Montpellier, 1891 ; nov. 1892.)

794. Expliquer et commenter ces deux maximes qui sont le point départ de la philosophie socratique : *Nosce teipsum* et *Ne quid nim* Indiquer leurs principales applications à la philosophie et à la vi

(Grenoble, avril 1892.)

MORALE SOCIALE.

CXI.

De l'origine de la société. Par quels arguments peut-on démo trer que l'origine de la société est un fait naturel et néce saire, et non un fait arbitraire et accidentel, comme on l quelquefois prétendu?

(Sorbonne, 23 août 1867; Clermont, mars 1888.)

Plan. 1. La société existe; c'est un fait universel et éclatant.

2. Quelle en est donc l'origine?

3. Aristote avait défini l'homme un animal sociable, et tous l philosophes l'avaient répété après lui.

4. Mais Hobbes, Spinoza, Jean-Jacques Rousseau, ont préten que l'état social n'était pas naturel à l'homme et qu'il y avait eu to d'abord un *état de nature* dont il n'est sorti que trop tôt.

5. Ce sont là des paradoxes, et la société est un fait naturel et n cessaire,

a) parce que l'homme vit et a toujours vécu en société;

b) parce que, si l'état de nature avait d'abord existé, on ne v pas pourquoi et comment les hommes en seraient sortis;

c) parce que la sociabilité de l'homme a sa raison d'être da

les besoins de *sa vie physique*, — de sa vie *intellectuelle*, — et de sa vie *morale ;*

d) parce qu'enfin le *langage* lui-même prouve que l'homme est fait pour vivre en société.

6. Le bon sens parle donc comme Aristote en faveur de l'état so-·ial.

Développement. — La *société* existe ; c'est un fait univer-el et éclatant : partout, les hommes forment des groupes plus u moins nombreux, tribus, peuplades, cités, états ou nations; artout, de leur naissance à leur mort, ils sont rattachés par les liens plus ou moins étroits à une famille, à un pays, à une artie de l'humanité.

Mais cet état social, qui se trouve même chez les sauvages, omment s'explique-t-il ? Quelle en est l'*origine?* Quelle est la ause de l'organisation que nous présente partout l'humanité?

Aristote avait dit au commencement de sa *Politique:* « Ἄνθρωπος ύσει πολιτικὸν ζῶον, l'homme est un animal sociable », et us les philosophes après lui, Cicéron en particulier dans son *le officiis,* reconnaissaient que nous sommes faits pour vivre n société et que l'état social est naturel et nécessaire à l'homme.

Mais Hobbes, dans son *De cive* et son *Léviathan*, soutint que homme n'était pas né sociable, qu'à l'origine il était l'ennemi e ses semblables : « *Homo homini lupus*, » qu'il est sorti de et état primitif ou de nature pour échapper à la guerre con-nuelle dont il souffrait, et qu'il ne s'est élevé à la société que ar des conventions et nullement par sa nature. — Spinoza, ans son *Tractatus theologico-politicus*, enseigna aussi que l'état rimitif de l'homme était un *état de nature,* dans lequel les lus forts dévoraient les plus faibles, comme font les poissons ans la mer, et dont on n'est sorti que par un pacte qui a fondé société. — Enfin, Jean-Jacques Rousseau, après avoir fait un bleau idéal de l'état de nature dans son *Discours sur l'origine l'inégalité parmi les hommes,* a essayé de montrer dans le *ntrat social* comment la société s'était établie par un contrat ur tout corrompre et toute gâter dans l'œuvre de la nature.

La société est naturelle à l'espèce humaine, écrivait à M. Phi-polis le sophiste genevois, comme la décrépitude à l'individu. faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples mme des béquilles aux vieillards. »

Ce sont là d'étranges paradoxes contre lesquels protestent
l'histoire et la raison.

La société n'est pas un *fait arbitraire et accidentel, mais u*
fait naturel et nécessaire, puisque, comme le dit Montesquie
dans son *Esprit des lois*, l'homme a toujours vécu et vit encor
partout à l'état social. Que l'on consulte les annales, les trad
tions, les souvenirs les plus anciens des nations : on ne trou
vera pas une peuplade dont la mémoire ait conservé la moin
dre trace d'un pacte ou d'un traité originel qui aurait servi
constituer la société. Aucune des légendes primitives qui en
tourent le berceau des anciens peuples ne nous présente rien qu
ressemble à un événement capital comme celui de la fondatio
de l'état social par une convention, un pacte, un contrat, dan
le genre de ceux qu'ont rêvés Hobbes, Spinoza et Jean-Jacque
Rousseau.

D'ailleurs, si l'état de nature dont nous parlent ces philoso
phes avait réellement existé, comment et pourquoi les *homm*
en seraient-ils sortis pour devenir le contraire de ce qu'ils pou
vaient et devaient être? Il y a là une impossibilité absolue,
on ne violente pas la nature jusqu'à lui imposer un genre d
vie essentiellement contraire à ses penchants. Quelques indiv
dus peuvent le faire ; mais le genre humain, jamais.

La société est son état naturel et nécessaire, et si l'on veu
en chercher, non la preuve, mais la raison, l'explication, o
la trouvera dans les besoins de l'homme, besoins de sa v
physique, intellectuelle et *morale*.

Il lui serait impossible, sans le secours de ses semblables
de la société, de résister aux faiblesses du premier âge, alor
que la nature, le traitant en marâtre, le jette dans le mond
sans force et sans soutien, ainsi que l'a dit admirablement Lu
crèce dans son *De rerum naturâ :*

> Tùm porro puer, ut sævis projectus ab undis
> Navita, nudus humi jacet, infans, indigus omni
> Vitali auxilio, quum primùm in luminis oras
> Nexibus ex alvo matris natura profudit,
> Vagituque locum lugubri complet.

Notre enfance est plus longue et plus nécessiteuse que celle d
tous les autres animaux : au bout d'un court espace de temps
ils peuvent se passer de leurs parents, tandis que le petit enfan

longtemps besoin des soins minutieux et délicats que réclame a frêle constitution. — La vieillesse, cette autre enfance de homme, est aussi plus débile que celle des autres animaux, et ans la société, qui le recueille dans son sein et prend soin de es infirmités, le vieillard arriverait avant l'heure au terme de a courte et douloureuse existence. — Et, même quand l'homme st arrivé à l'âge où il jouit de toute sa vigueur physique, il ui faut encore le concours de ses semblables et de la société our satisfaire à ses nombreux besoins, pour se défendre contre les animaux sauvages, pour résister aux intempéries des aisons et aux rigueurs du climat.

Nécessaire à l'homme au point de vue *physique*, la société lui st encore plus indispensable au point de vue *intellectuel*, pour développement de ses facultés et l'acquisition de ces conaissances qui font son honneur et sa gloire. Elles viennent resque toutes de nos semblables et de la société, qui, par nos arents d'abord, puis par nos maîtres, nous verse goutte à outte le lait de la vérité et de la science. — De plus, ce n'est ue par la société que se forme ce capital intellectuel et ientifique, que les générations se passent de siècle en siècle mme le flambeau de la civilisation,

Et quasi cursores vitaï lampada tradunt,

nsi que le dit Lucrèce. Ce n'est que par la société que « toute suite des hommes, durant le cours des siècles, peut être nsidérée, au dire de Pascal, « comme un même homme qui ıbsiste toujours et qui apprend continuellement ».

Au point de vue *moral*, la solitude serait la mort pour omme; car son cœur est plein de sentiments, d'affections, instincts généreux et profonds, qui le portent vers ses semables et qui ne peuvent trouver leur satisfaction que dans la ciété. Qu'est-ce que l'instinct de sociabilité, la sympathie, la tié, le désir des honneurs et de la gloire, sinon des voix de nature qui proclament bien haut que nous sommes faits ur vivre en société?

Enfin, si la société était un fait arbitraire, pourquoi l'homme ırait-il reçu de la nature la *faculté de parler?* La parole, qui us sert principalement à communiquer nos pensées à nos

semblables, serait un présent inutile et la nature nous l'aurai donnée en vain !

Non, non : le bon sens nous dit que la nature ou plutôt l Providence ne fait rien en vain ; et si tous les besoins, toute les aspirations de notre nature nous portent vers l'état social cet état est naturel et nécessaire à l'homme pour l'accomplis sement de sa destinée. Chacun peut donc répéter le beau ver de Térence :

Homo sum ; humani nihil a me alienum puto.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 795 Quelle est l'origine de la société ? (Clermont, mars 1888.)

796. Vous ferez voir que l'état social est l'état naturel de l'homme (Grenoble, 1889.)

797. Sur quels fondements repose l'état social? (Grenoble, 1890.)

798. Définir chacune de ces expressions : Société, État, Patrie Gouvernement. En montrer les rapports et les différences. (Sorbonne, 23 octobre 1886.)

799. Qu'est-ce que la morale sociale, quels en sont les principes et les règles essentielles (1)? (Sorbonne, 1871.)

800. Devoirs de l'homme envers la société. (Caen, 1891.)

801. Le rôle de l'État doit-il se borner à empêcher les citoyens de s nuire les uns aux autres ? (Bordeaux, 1885.)

802. Devoirs de la vie de famille. (Aix, 1890.)

803. Qu'est-ce que l'État ? Définir son rôle et marquer les limite de son action. (Sorbonne, juillet 1892.)

804. La société a-t-elle le droit de punir ? En quels sens et dan quelles limites ? (Lyon, 1888.)

CXII.

Définir par des analyses et des exemples la justice, l'équité, la probité, la charité, la vertu.

(Sorbonne, 27 juillet 1884.)

Plan. — 1. Voilà un homme qui paie ses dettes : c'est de la *justice*.

2. Un juge applique sagement la loi : c'est de l'*équité*.

3. Se faire un scrupule de mentir, de tromper, c'est de la *probité*

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 356.

4. Recueillir les pauvres, c'est de la *charité*.
5. Remplir toujours tous ses devoirs, c'est la *vertu*.
6. La *justice* consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû : elle a ›ux règles : *neminem lædere, suum cuique tribuere;* elle est comutative ou distributive.
7. L'*équité* est le respect du droit naturel, parfois en contradicɔn avec le droit écrit.
8. La *probité* est cette droiture du cœur qui nous porte à la stricte ›servation des devoirs de la justice et de la morale.
9. La *charité* est cette vertu qui nous porte à faire du bien à nos mblables et à les aider dans l'accomplissement de leur destinée : e repose sur l'idée de fraternité entre les hommes et les devoirs ı'elle impose sont par là même distincts des devoirs de justice.
10. La *vertu* est l'habitude d'obéir avec lumière, amour et ferɔté à la loi du devoir : elle embrasse la *justice*, l'*équité*, la *pro-té*, la *charité*.

Développement. — Voilà un homme qui paie ses dettes, ıi répare le dommage qu'il a causé à autrui, qui restitue un pôt qu'on lui a confié : c'est de la *justice*.

Un juge, ayant à prononcer une sentence, interprète le texte loi qu'il applique d'après les lumières de son bon sens et sa conscience, et tient compte au coupable des circonstances ɛénuantes qui plaident en sa faveur : c'est de l'*équité*.

Un homme se ferait un scrupule de mentir, de tromper ses mblables, et il apporte dans toutes ses relations avec eux la ıs parfaite loyauté : c'est de la *probité*.

Recueillir les pauvres, les infirmes, les vieillards, soigner les ılades, consoler les affligés, c'est de la *charité*.

Remplir toujours consciencieusement et avec bonheur tous ; devoirs, devoirs envers soi-même, devoirs envers ses sembla-ɛs, devoirs envers Dieu : voilà la *vertu*.

La *justice* consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû et le *geste* la définissait « *constans et perpetua voluntas jus suum que tribuendi* ». « Ne faites pas à autrui ce que vous ne vouiez pas qu'on vous fît à vous-mêmes », telle est la maxime qui sume tous les devoirs de justice. On la ramène ordinaireınt à deux autres : — *Neminem lædere, nemini nocere*, c'est-àe respecter les droits de ses semblables, ne pas porter atteinte eur vie, à leur honneur, à leurs biens, à leur liberté ; — *suum que tribuere*, rendre à chacun ce qui lui appartient, soit en nboursant à un créancier la somme qu'on lui a empruntée,

ce qui est l'objet de la justice *commutative*, au point de vue d
laquelle tous les hommes sont égaux, soit en remunérant l
services d'une personne selon sa capacite et son travail, ce q
relève de la justice *distributive*.

L'*équité* est, comme la *justice*, le respect du droit; mais a
lieu que la justice s'applique au droit écrit, qui a pour cara
tere l'exigibilité et dont l'exécution peut être imposée par
force et la contrainte, l'*équité* est le respect du droit naturel, q
nous apparaît comme indépendant de toute loi et de toute co
vention et qui n'emporte avec lui aucune contrainte. Il arri
quelquefois que l'*équité* est en contradiction avec le droit écri
« Summum jus, summa injuria: droit extrême, extrême inju
tice, » disait une maxime latine rapportée par Cicéron dans
premier livre du *De officiis*, ch. X. Dans ce cas, il faut prend
pour règle l'*équité* et se conformer à la prescription du gra
orateur romain : *« Pro æquitate contra jus dicere. »*

La *probité*, c'est cette droiture de cœur qui porte à l'exact
stricte et constante observation des devoirs de la justice et
la morale dans les relations de la vie civile et dans les transa
tions sociales. « Il y a des personnes, dit La Bruyere, dont
caractère jure pour elles » : ce sont toutes les personnes do
la *probité* est reconnue et dont l'intégrité ne se laisse jama
entamer ni corrompre.

Justice, équité, probité semblent être trois degrés d'une mên
disposition de l'âme, qui nous porte à traiter chacun selon s
droit. L'*équité* va plus loin que la *justice* légale et la *prob*
suppose et dépasse l'une et l'autre.

La *charité*, elle, consiste à faire du bien à ses semblable
à les aider dans l'accomplissement de leur destinée, à tr
vailler à les rendre meilleurs et plus heureux. « *Alteri fac*
quod tibi fieri velis, faites à autrui ce que vous voudriez qu'
vous fit à vous-mêmes », telle est la maxime qui résume tous l
devoirs de charité. Ces devoirs sont profondément distin
des devoirs de justice. — Au lieu que ces derniers reposent s
l'idée de droit et sur l'inviolabilité de la personne humaine, l
devoirs de charité ont pour fondement l'idée de la fratern
qui existe entre tous les hommes, unis ensemble par le
communauté d'origine, de nature et de destinée. — Au li
que les devoirs de *justice* se définissent avec précision et rigueu

s devoirs de *charité* échappent à toute délimitation. — Au lieu ue la *justice* a pour caractère l'exigibilité, la coaction, la iarité est essentiellement libre et spontanée : « *Beneficium ulli legi subjectum est,* » dit Sénèque. On ne peut pas nous ontraindre à faire l'aumône, à secourir nos semblables; ils 'ont pas un droit véritable à être secourus. « La beauté de la *arité* est précisément dans sa liberté. » (Cousin). *Justice* et *arité* sont donc deux choses parfaitement distinctes; mais les ne doivent pas se séparer : car l'une est la base, l'autre est ìme de la société. D'ailleurs, elles se réunissent toutes deux ans la *vertu*.

La *vertu*, en effet, est l'habitude d'obéir avec lumière, amour fermeté à la loi du devoir. Elle est tout ensemble science, nour et force : c'est la science du bien, l'amour du devoir la force de l'accomplir. Comme le bien est nécessairement ı, comme il consiste dans l'accomplissement de notre desnée et de tous les devoirs individuels, domestiques, sociaux religieux qu'elle comporte, la *vertu* véritable consiste dans respect de toutes nos obligations et par conséquent elle nbrasse la *justice*, l'*équité*, la *probité* et la *charité*. Pour être rtueux au vrai sens du mot, il ne suffit pas de respecter les oits d'autrui, d'observer les devoirs de justice, de s'abstenir toute iniquité, comme le disaient les Stoïciens : ἀπέχου, *stine,* abstiens-toi; il faut de plus aider ses semblables et ur consacrer cette part de son activité qui, au dire de Platon de Cicéron, leur est naturellement due : « *Ut præclare scripm est a Platone, non nobis solum nati sumus, ortusque stri partem patria vindicat, partem amici.* » Nul n'est vereux s'il n'est bienfaisant et charitable en même temps que obe, équitable et juste.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 805. Des voirs de justice. Les énumérer, en indiquer le principe et les caracres distinctifs. (Aix, 1889.)

806. En quoi consistaient les quatre vertus cardinales des anciens? tte classification embrasse-t-elle toute la morale humaine?
(Sorbonne, 3 décembre 1873.)

807. Énumérer et classer les différentes vertus humaines en les isant entrer dans les divisions habituelles des devoirs en trois oupes, à savoir : devoirs envers nous-mêmes, devoirs envers nos mblables et devoirs envers Dieu. (Sorbonne, 26 octobre 1879.)

808. Devoirs de justice et devoirs de charité : leur distinction leurs rapports. (Lyon, 19 mars 1891.)

809. Des devoirs de justice et des devoirs de charité. Comment i se complètent. (Grenoble, 1889.)

810. Distinguer les devoirs de justice et les devoirs de charité apprécier cette définition de la charité donnée par Leibniz : « La ju tice n'est autre chose que la charité réglée par la sagesse. » (Lyon, juillet 1888.)

811. Rapports de la justice et de la charité. La charité n'est-el qu'une sorte de supplément indispensable à la justice, ou la justic selon une définition de Leibniz, serait-elle déjà elle-même « la chari réglée suivant la sagesse ? » (Dijon, 1891.)

812. En quoi se ressemblent et en quoi diffèrent les devoirs justice et les devoirs de charité? (Caen, 1890.)

813. Qu'est-ce que la charité? Dans quelle occurrence est-elle obl gatoire? (Nancy, 1891.)

814. La charité est obligatoire comme la justice. — Dire comme et en quelle mesure. (Montpellier, 1889.)

815. Le rôle de la justice et de la charité. (Clermont, novembre 1892.)

816. Le principe qu'il faut faire du bien à ses ennemis est-il absolu S'il ne l'est pas, les exceptions laissent-elles subsister la règle? (Bordeaux, 1889.)

817. Des philosophes contemporains prétendent que la *charité e une fausse vertu, inutile et même funeste*; car sous prétexte soulager les misères humaines, elle les perpétue en assurant l'exi tence d'individus qui, par leurs maladies et leurs vices, arrêtent progrès de l'humanité. — Qu'en pensez-vous? (Sorbonne, 1882.)

818. Comment se fait-il que la morale défende de rendre le ma quand la justice veut qu'il soit fait à chacun selon ses œuvres Expliquer pourquoi la loi du talion est réprouvée et au nom de qu principe. (Sorbonne, 15 avril 1886.)

819. Du droit de légitime défense. En indiquer le principe et les li mites. (Aix, nov. 1892.)

820. De la tolérance considérée comme devoir de justice. (Lyon, 23 juillet 1888.)

821. Démontrer que la tolérance n'est autre chose que le respect d la personne dans ses opinions et ses croyances. (Montpellier, avril 1892.)

822. Que penser de cette maxime : « La fin justifie les moyens »? (Montpellier, novembre 1892.)

823. Devoirs particuliers envers la famille ; l'éducation. (Clermont, novembre 1892.)

824. Expliquer la devise du gouvernement républicain : *Libert égalité, fraternité.* (Aix, novembre 1890.)

825. De l'État et de ses fonctions. (Lyon, 1890.)

26. Des droits de l'État (1). (Lyon, 15 juillet 1890.)

27. Quels sont les droits respectifs de l'État et des individus dans norale sociale ? (Sorbonne, 1869.)

28. Du droit de punir et de son fondement. (Sorbonne, 1873.)

29. Devoirs de l'homme envers sa patrie. (Clermont, avril 1886.)

30. Quels sont les devoirs du citoyen envers l'État et les diverses tes de crimes contre la patrie? (Aix, mars 1890.)

31. L'idée de liberté, pour être appliquée à la société, ne doit-elle d'abord se fonder en métaphysique ? (Toulouse, novembre 1890.)

CXIII.

xpliquer et développer par quelques exemples la maxime latine : « *Summum jus, summa injuria* ».

(Sorbonne, 23 juillet 1886.)

lan. — 1. Cette maxime est rapportée par Cicéron dans le *De ciis.*

. Elle veut dire « droit extrême, extrême injustice. »

. Exemples qui le prouvent :

a) Cléomène, qui ravageait la nuit le territoire ennemi, sous prétexte que la trêve conclue l'était pour le jour et non pour la nuit;

b) Labéon, qui, envoyé pour arbitre entre les habitants de Nole et de Naples, adjugea à Rome une portion de territoire abandonnée à son instigation par les deux peuples;

c) un avocat, qui a promis de plaider à jour fixe et dont le fils tombe gravement malade;

d) un dépositaire à qui quelqu'un réclame une épée pour s'en frapper lui-même ou en frapper quelqu'un plus;

e) une personne qui a fait une promesse, dont l'accomplissement serait fatal à elle-même ou à autrui.

Il y a, au-dessus de la justice selon la lettre, la justice selon l'rit, ou l'équité, qui nous apprend à compléter la justice par harité.

éveloppement. — La maxime des jurisconsultes rons : « *Summum jus, summa injuria,* » est rapportée par

Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 360-361.

Cicéron au Xe chapitre de son premier livre du *De officiis*, da la description qu'il donne de la seconde source de l'honnê la justice, et à propos des circonstances où les choses qui p raissent les plus dignes d'un homme juste changent de nat et prennent un caractère tout opposé. « On commet enc souvent des injustices, y lisons-nous, par esprit de chicane par une interprétation du droit trop subtile et véritablem maligne. De là le proverbe devenu banal : *Summum jus, summ injuria.* » Térence avait déjà dit : « *Jus summum sæpe sum est injuria* (1). »

Cette maxime veut dire : droit extrême, extrême injustic

Une extrême justice est souvent une injure.

comme a traduit Racine dans les *Frères ennemis*, et Volta dans *Œdipe :*

Une extrême justice est une extrême injure.

En d'autres termes, il y a des cas où, en s'en tenant à s droit rigoureux, tel que le détermine la stricte justice, on r que d'être souverainement injuste et de commettre des iniq tés flagrantes, parce que le droit, pris à la lettre, peut être roce, cruel, inhumain.

Ainsi, par exemple, Cléomène, roi de Sparte, au dire de céron, avait conclu avec l'ennemi une trêve de trente jours, il ravageait les terres de cet ennemi pendant la nuit, sous p texte que la trêve s'appliquait aux jours et non pas aux nui cette déloyale interprétation du droit strict était évidemm une iniquité : « *Summum jus, summa injuria.* »

Ainsi encore, Labéon ou quelque autre Romain chargé p le sénat de fixer en qualité d'arbitre les limites respectives d habitants de Nole et de Naples, s'adressa séparément aux p ties, leur conseilla de renoncer à toute idée d'ambition et convoitise et de céder du terrain plutôt que de vouloir en g gner; de part et d'autre on y consentit, si bien qu'il resta espace libre entre les deux peuples : l'arbitre leur assigna al les limites qu'ils s'étaient eux-mêmes fixées, et adjugea au p ple romain l'espace intermédiaire. « C'était là tromper et n juger, » dit excellemment Cicéron ; l'extrême justice de Lab

(1) *Le Bourreau de soi-même.*

uit une extrême injustice : « *Summum jus, summa injuria.* »

Autre exemple : un avocat vous a promis de plaider pour us tel jour; sur ces entrefaites, son fils tombe gravement male ou vient à mourir; exigerez-vous que votre cause soit plaie quand même au jour fixé? Si vous le faites, vous abuserez rangement de votre droit, qui pourtant est indéniable : droit trême, extrême injustice : « *Summum jus, summa injuria.* »

Voici encore une personne qui vous a donné en dépôt une épée; e vous la redemande pour s'en frapper elle-même ou en pper quelqu'un plus : c'est son droit strict, rigoureux, solu, d'exiger que vous lui rendiez son épée; mais le respect ce droit va vous rendre complice d'une injustice : « *Summum s, summa injuria.* »

Enfin, vous avez fait à quelqu'un une promesse, dont l'accomplissement serait fatal pour vous ou pour lui, vu les circonsnces qui ont complètement changé. Si ce quelqu'un exige e vous teniez votre parole absolument, il est, sans doute, ns le droit strict et rigoureux; mais il n'en commet pas moins e injustice : « *Summum jus, summa injuria.* »

Ainsi donc, au-dessus de *la justice selon la lettre*, qui interète le droit mathématiquement et en un sens étroit, absolu, rigoureux et dur, il y a l'équité, c'est-à-dire *la justice selon l'esprit*, conscience, qui sait tenir compte des circonstances et se âcher à propos de la rigueur du droit, ou bien encore la justice *turelle* par opposition à la justice *légale*, le bon sens en un ot, jugeant indépendamment des lois et des textes écrits selon règles immuables du droit éternel. Boileau l'a très bien :

Dans le monde, il n'est rien de beau que l'équité;
Sans elle, la valeur, la force, la bonté,
Et toutes les vertus dont s'éblouit la terre
Ne sont que faux brillants et que morceaux de verre. (*Satire* XI.)

est au nom de l'équité que nous comprenons que l'homme doit pas être intraitable dans la revendication de ses droits, mme si le mot fameux de Hobbes, *homo homini lupus,* était e vérité incontestable. C'est au nom de l'équité que nous ntons, non seulement qu'il ne faut pas faire à autrui ce que us ne voudrions pas qu'on nous fît à nous-mêmes : *Alteri ne eris quod tibi fieri non velis,* mais encore qu'il nous faut faire

à nos semblables ce que nous voudrions qu'on nous fît à nou mêmes : *Alteri feceris quod tibi fieri velis.* » C'est au nom l'équité que nous complétons la justice par la charité et q nous devenons des hommes honnêtes au vrai sens de ce m c'est-à-dire des hommes qui ne se contentent pas de s'abster de toute iniquité et de pratiquer la justice : *Neminem læde suum cuique*, mais qui, convaincus que tous les hommes so leurs frères, les aident dans l'accomplissement de leur destin et leur consacrent cette part d'activité que la charité leur as gne. C'est au nom de l'équité enfin que, pour nous mettre garde contre une extrême justice qui serait une extrême inju tice : *Summum jus, summa injuria*, nous appliquons à la m rale et au droit légal cette maxime évangélique : « La lettre tu l'esprit vivifie. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 83 Quelle est la notion de l'État? Quel est le rôle de l'État dans les s ciétés humaines? (Sorbonne, 1881.)

833. L'homme en tant qu'homme a des devoirs envers la sociét en tant que citoyen, il a des devoirs envers l'Etat. Marquer par u analyse précise la distinction qu'il convient d'établir entre ces de sortes de devoirs. (Sorbonne, 1869; 1883.)

CXIV.

La formule célèbre des Stoïciens : « *Abstine, sustine,* » contien elle toute la morale (1)?

(Aix, juillet 1891.)

Plan. — 1. Cette formule, qui découle du principe général de morale des Stoïciens, est le résumé de leur morale pratique.

2. Que veut dire : *Abst ine*, ἀπεχοῦ?
3. Que signifie : *sustine*, ἀνεχοῦ?
4. Cette maxime revient à l'αἰδοῦ σεαυτόν des anciens.
5. Elle ne contient pas toute la morale pratique :
   a) ainsi d'abord, elle n'indique point *tous les devoirs de l'homn envers lui-même* et elle a le tort de proscrire toutes l passions, tous les sentiments;

(1) Voir Ravaisson, *Essai sur le stoïcisme;* — Guyau, *Le manuel d'* *pictète;* — Ogereau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens;* Thamin, *Étude sur la casuistique stoïcienne.*

b) ainsi encore, si elle marque très bien nos devoirs de justice, elle *ne dit rien de nos devoirs de charité* envers nos semblables;
c) elle *ne parle pas* non plus de nos *devoirs envers la famille et l'État*, que ne méconnaissent pourtant pas tous les Stoïciens, comme le faisait Épictète;
d) enfin, elle enseigne la résignation vis-à-vis de la divinité; mais elle *ne dit rien de nos devoirs positifs envers le Créateur*.

.. Cette maxime ne semble propre qu'à faire des sages orgueilleux ·lle a besoin d'être corrigée par la morale de l'Evangile.

Développement. — Les Stoïciens, après avoir posé en ncipe qu'il faut vivre conformément à la nature, à la raison : ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει, τῷ λογῷ, » et que le souverain bien l'homme, c'est la vertu, résumaient leur morale pratique ıs cette maxime célèbre qu'on attribue généralement à Épic- e : « Ἀπέχου καὶ ἀνέχου, *abstine et sustine.* »

Abstine, abstiens-toi des plaisirs du corps, des satisfactions ·s et grossières des sens; abstiens-toi de tout désir, de toute ssion; car les passions ne sont que des mouvements de l'âme ıtraires à la nature et à la raison, des troubles, des séditions érieures, des maladies mortelles, νοσήματα, ἀῤῥωστήματα; abs- ıs-toi même de la pitié pour les souffrances d'autrui, même l'indignation contre le mal; abstiens-toi enfin de tous les senti- nts, de toutes les affections, qui engendrent le trouble et em- hent l'âme de garder cette fière impassibilité, ἀπαθεία, ἀτα- ία, qui est la gloire du sage.

Sustine, » supporte les douleurs amères qu'engendre la te contre les passions; supporte tous les maux que la fortune ıverra, la calomnie, la trahison, la pauvreté, l'exil, les fers, mort même : « *Volentem fata ducunt, nolentem trahunt.* » ais-tu enfermé dans le taureau brûlant de Phalaris, dis à la ıleur : « Tu n'es pas un mal », et quand l'univers entier s'é- ulerait sur toi, demeure impassible sous les ruines de l'uni- s :

> « Justum ac tenacem propositi virum,
> . . . .
> Si fractus illabatur orbis,
> Impavidum ferient ruinæ. » (*Horace.*)

En somme, la maxime « *Abstine, sustine,* » revient à cet axiome

de la sagesse antique : « Αἰδοῦ σεαυτόν, respecte-toi toi-mêr être libre, reste libre. »

Prise dans le sens élevé, mais exclusif, que lui donnaient Stoïciens, cette formule est loin de contenir toute la mor pratique : celle-ci, en effet, embrasse nos devoirs *envers n mêmes*, nos devoirs envers *nos semblables en général*, env la *famille* et envers l'*État*, et nos devoirs *envers Dieu* : or, diverses classes de devoirs ne sont qu'imparfaitement indiqu par la maxime « *abstine, sustine* ».

Ainsi d'abord, la célèbre formule des Stoïciens *n'indique tous les devoirs de l'homme envers lui-même.* La raison, la berté sont, sans doute, de grandes et nobles facultés, qu'il i porte de cultiver pour qu'elles gardent dans l'âme le scep royal du commandement; mais l'homme est sensible comm est raisonnable et libre, et vouloir étouffer en lui tous les s timents, toutes les affections, c'est méconnaître les besoins plus profonds de son cœur, c'est mutiler impitoyablement nature. Aussi le bon sens souscrit-il à ce que dit La F taine :

Celui-ci retranche de l'âme
Désirs et passions, le bon et le mauvais,
Jusqu'aux plus innocents souhaits :
Contre de telles gens quant à moi je réclame;
Ils ôtent à nos cœurs le principal ressort
Et font cesser de vivre avant que l'on soit mort. »

Qu'il faille réprimer les inclinations et les passions mauvai qui viennent de ce que Pascal appelle « le vilain fonds l'homme, *figmentum malum,* » c'est ce que toute saine ph sophie reconnaît avec les Stoïciens; mais il y a de saintes af tions, de nobles et généreuses passions, la passion du vrai, passion du beau, la passion du bien, qui, contenues et dé loppées sous l'empire de la raison, deviennent le principe notre grandeur et de notre gloire. « La passion dans l'hom dit le P. Lacordaire, est le glaive de l'amour, et celui qui voudr le lui ravir à cause des maux dont il est l'instrument, ser semblable à l'infortuné qui voudrait briser la lyre d'Homè parce qu'Homère a chanté les faux dieux. Ah ! ne brisez pas lyre : prenez-la des mains du poète aveugle et chantez sur le nom, les bienfaits et la gloire du Dieu visible. Chantez, la te vous écoute et le ciel vous répond ; car la lyre d'Homère est au

a lyre de David et la passion qui tue l'homme a sauvé l'homme au Calvaire. »

En second lieu, et c'est là le défaut capital de la maxime stoïcienne, elle indique très *bien nos devoirs de justice*, mais ne dit *rien de nos devoirs de charité*. Pourtant, ces devoirs sont aussi obligatoires, aussi sacrés que les devoirs de justice. Pour être un honnête homme, au vrai sens de ce mot, il ne suffit pas de respecter les droits d'autrui ; il faut de plus aider ses semblables et leur consacrer cette part de notre activité, qui, au dire de Platon et de Cicéron, leur est naturellement due : « *Ut præclare scriptum est a Platone*, lisons-nous dans le *De officiis*, *non nobis solum nati sumus, ortûsque nostri partem patria vindicat, partem amici.* » Or, Épictète parle des affections de famille en homme qui ne les a jamais connues et qui voudrait les faire dédaigner ; il estime aussi que le sage ne doit poursuivre ni les honneurs ni les charges publiques. Ce ne sont pas là, pourtant, les sentiments de tous les Stoïciens, dont la plupart veulent qu'on s'occupe des affaires de sa patrie et qu'on embrasse le genre humain dans son amour : « *Toti mundo te insere. Civis sum totius mundi.* »

Enfin, cette maxime ne dit *presque rien de nos devoirs envers Dieu* : la résignation passive et muette qu'elle nous commande à l'égard de la Providence, ou plutôt d'un inflexible destin, ne comprend nullement les *devoirs positifs*, que nous impose notre dépendance vis-à-vis du Créateur : devoirs du culte intérieur, adoration, amour, prière, devoirs du culte extérieur et devoirs du culte public. Aussi Épictète a-t-il senti le besoin de compléter sur ce point la doctrine stoïcienne en recommandant la piété envers les dieux. « Si j'étais rossignol, dit-il, je ferais le métier d'un rossignol ; je suis un être raisonnable ; il me faut chanter Dieu : voilà mon métier et je le fais. »

Le sage stoïcien qui n'agit guère qu'au dedans de lui-même et se contente de ses efforts solitaires pour conquérir la vertu, le sage qui supporte tout et s'abstient de tout, dans la forteresse inaccessible de son impassibilité, ce sage est un sublime orgueilleux plutôt qu'un modèle à proposer à l'imitation des hommes. Sa vertu est bien cette vertu inhumaine que Pascal nous peint dans son entretien avec M. de Saci, « avec une mine sévère, un regard farouche, des cheveux hé-

rissés, le front ridé et en sueur, dans une posture pénible tendue, loin des hommes, dans un morne silence et seu sur la pointe d'un rocher. » Il faut dire à l'homme, non seul ment de « s'abstenir et de supporter », mais de travailler et lutter pour le progrès de ses semblables, de sa patrie, de l'h manité. En un mot, la grande et saine morale, ce n'est p celle qu'ont rêvée les sages du Portique et qu'ont pratiquée av éclat quelques âmes héroïques, Cléanthe, Chrysippe, Thraséa Épictète, Marc-Aurèle ; c'est celle que l'homme-Dieu est ven enseigner à la terre et qui dit à chacun avec une sublime sim plicité : « Aime ton prochain comme toi-même; pardonne-l ses offenses; par tes conseils et tes exemples, fais qu'il devienn meilleur; unis ensemble par votre communauté d'origin de nature et de fin, marchez de concert vers le vrai, le beau le bien, sous les regards paternels de la Providence, en qui par qui doivent s'accomplir vos immortelles destinées. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 834. Con menter ces maximes des Stoïciens : *Abstine et sustine. — Natura sequere.* (Grenoble, 1891.)

835. Est-il vrai de dire avec les Stoïciens que le premier princi de la morale est de vivre conformément à la nature ? (Sorbonne, juillet 1890.)

836. Exposer et apprécier la morale des Stoïciens. (Grenoble, 1889.)

DE LA DESTINÉE DE L'HOMME.

CXV.

Prouver que la destinée de l'homme ne peut s'accomplir entièrement sur la terre (1).

(Clermont, novembre 1884 ; Sorbonne, 6 août 1874).

Plan.— 1. L'homme a sa *destinée*, comme tous les êtres de l'univer 2. Cette *destinée découle de sa nature* et consiste dans le dévelop

(1) Voir Bossuet : *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* ch. v, *Conclusion;* — La Mennais, *Esquisse d'une philosophie;* — Jule Simon, *La religion naturelle.* — (Il y a dans ces deux derniers ouvrage des erreurs auxquelles il faut prendre garde.)

ment régulier et harmonieux de ses facultés : intelligence, cœur, lonté, faites pour le vrai, le bien et le bonheur.

3. Or, sur cette terre,
   a) *l'intelligence* n'arrive pas à la pleine possession de la vérité à laquelle elle aspire;
   b) la *volonté*, à l'idéal de vertu et de perfection pour lequel elle est faite;
   c) le *cœur*, au bonheur qui lui est nécessaire.

4. Il faut donc qu'il y ait par delà la tombe *une vie nouvelle* dans quelle se réaliseront pleinement par la possession de Dieu, Vérité, auté et Bonté parfaite, les aspirations de notre intelligence, de tre cœur et de notre volonté.

Développement. — Une de nos croyances les plus invin-bles, c'est que tout ici-bas a une fin, depuis les astres qui ulent dans le firmament jusqu'au grain de poussière qu'em-rte le vent, depuis les plus fiers animaux de la création jus-'à ces infiniment petits, qui faisaient l'étonnement et l'admi-tion de Pascal. Il faut donc que l'homme intelligent et libre, ef-d'œuvre et roi de la nature, ait sa *destinée :* Dieu ne serait la Raison parfaite ni la Sagesse suprême, si, en nous donnant vie, il ne nous avait pas assigné une fin, une destinée.

Cette fin, cette *destinée se déduit de notre nature* et elle nsiste dans le développement régulier et harmonieux de nos titudes physiques et de nos facultés intellectuelles et morales. , il y a en nous trois grandes facultés : *l'intelligence*, ou la fa-lté de connaître et de penser, ou d'arriver au vrai ; la *volonté*, la faculté de vouloir et de pratiquer le bien ; le *cœur*, ou la culté d'aimer le beau et le bonheur. La fin dernière, la stinée de l'homme n'est donc atteinte qu'autant qu'est plei-ment et entièrement satisfait ce triple besoin de connaître le ai, de vouloir et d'aimer le bien, et de se sentir heureux, qui it le fond de sa nature.

Mais l'expérience et l'histoire sont là pour nous dire que mais sur la terre *l'homme n'a satisfait ou ne satisfera plei-ment* la soif de vérité, d'amour et de bonheur, qui le tour-nte. — Cette soif, en effet, est insatiable ou *infinie :*

> Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,
> L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux,

dit Lamartine, et Montesquieu : « Notre âme fuit les rnes. » Victor Cousin affirme que, « quoi que fasse l'homme,

quoi qu'il sente, quoi qu'il pense, il pense à l'infini, il aime l'i fini, il tend à l'infini. » « Que suis-je? dit un philosophe co temporain. Un fini qui, par un mouvement naturel, tend l'infini dans toutes les directions de son activité. Qu'est-ce q mon *intelligence?* Une ignorance qui tend à la science, à lumière sans ombre, à la vérité sans bornes et sans mélang Qu'est-ce que ma *volonté*, sinon une force qui, partant l'extrême imperfection et de l'extrême faiblesse, se sent appel à un perfectionnement continu? Qu'est-ce que *mon cœur,* sin un amour,

Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,

cherchant partout cet infini, cet inépuisable aliment de faim insatiable?... Qu'est-ce que *ma vie,* sinon un flot qui s' coule et qui, en s'écoulant, invoque obstinément la stabilité, repos et la béatitude? » (Amédée de Margerie, *Théodicé* Toutes les puissances, toutes les facultés de notre âme semble donc prendre une voix comme pour dire :

... Malgré moi, l'Infini me tourmente. (A. de Musset.)

Or, cette soif d'infini qui nous dévore n'est jamais satisfai ici-bas ni dans l'individu ni dans l'espèce. En vain l'hom progresse, avance; le but recule toujours au-delà de la port de ses efforts. — Le *savant*, riche des trésors de la science, meur en s'écriant avec Socrate : « Ce que je sais, c'est que je sais rien, » ou bien avec Gœthe expirant : « De la lumière! la lumière! » ou bien encore avec Newton : « Il me semb que je n'ai été autre chose qu'un enfant jouant sur le bord la mer et trouvant tantôt un caillou un peu plus poli, tant une coquille un peu plus brillante, tandis que le grand océa de la vérité s'étendait inexploré devant moi. » — *Notre volon* atteint encore moins que notre intelligence l'idéal de perfe tion pour lequel elle est faite. — Quant à *notre cœur,* il che che en vain, sur cette terre, la loyauté, la paix et le bonhe auxquels il aspire si ardemment : il s'étonne de l'amertum secrète qui s'attache à ses jouissances les plus vives, e

... Lassé de tout, même de l'espérance,

il se demande d'où vient ce désenchantement fatal, dont to ses succès, tous ses bonheurs sont atteints; c'est au milieu d

s espoirs trompés et de ses illusions déçues que la mort ent le surprendre.

Ainsi donc, rien ici-bas ne peut satisfaire les aspirations innies de notre nature et notre destinée ne saurait se réaliser ır la terre : « L'abîme que contient l'homme et qui est l'homme ême s'est ineffablement agrandi. En vain la nature y jette n immensité; elle y cause tout au plus l'illusion d'une pierre ui tombe dans un gouffre; le gouffre la reçoit, tressaille et ıbsiste. »

Mais quoi! *tous les êtres ici-bas atteignent leur fin et l'homme ul n'atteindrait pas la sienne!* Tous les êtres paraissent heueux à leur manière, dans la situation où l'auteur de la naıre les a placés, et l'homme seul, inquiet, mécontent, tourmenté ar ses espérances et malheureux au milieu de ses plaisirs, rait condamné à voir lui échapper sans cesse un bonheur auuel il aspire sans cesse! Mais un être qui ne pourrait arriver la fin pour laquelle il est créé serait un monstre dans l'ordre ernel, et Dieu, qui ne fait point de monstres, ne nous a pas éés semblables au Tantale de la fable. Ce bonheur que nous vons ici-bas, nous le trouverons dans une vie meilleure; ette destinée, pour l'accomplissement de laquelle nous avons é créés, se réalisera par delà la tombe, et ce désir inassouvi l'idéal et de la perfection qui tourmente l'homme, « égaré ans ce canton détourné de la nature », comme parle Pascal, ra pleinement satisfait un jour par la possession de Dieu ii-même, qui est la Vérité parfaite, la Bonté et la Beauté infinies, près lesquelles aspirent notre intelligence, notre cœur et notre olonté.

Créature d'un jour qui t'agites une heure,
De quoi viens-tu te plaindre et qui te fait gémir?
Ton âme t'inquiète et tu crois qu'elle pleure?
Ton âme est immortelle et ses pleurs vont tarir!

Le regret d'un instant te trouble et te dévore;
Tu dis que le passé te voile l'avenir :
Ne te plains pas d'hier; laisse venir l'aurore;
Ton âme est immortelle et le temps va s'enfuir!

Ton corps est abattu du mal de ta pensée;
Tu sens ton front peser et tes genoux fléchir;
Tombe, agenouille-toi, créature insensée :
Ton âme est immortelle et la mort va venir!

(Alfred de Musset, *Lettre à Lamartine.*)

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 83
Quelles conséquences philosophiques et morales peut-on tirer de
vers de Lamartine :

Borné dans sa nature, infini dans ses vœux?

(Sorbonne, 29 mars 1873.)

838. Exposer la doctrine de l'épreuve. Montrer combien la v
morale de l'homme serait incomplète sans la douleur, la peine et
travail. (Rennes, novembre 1892.)

839. Des sanctions de la loi morale. (Douai, 1886.)

840. Sanctions de la loi morale. Les énumérer, les définir et don
ner des exemples (1). (Sorbonne, 1870; Clermont, 1888.)

841. Des peines et des récompenses. Leurs différentes espèces.

(Sorbonne, 1868.)

842. Destinée de l'homme. Est-il un être mortel ou immortel? Su
vant qu'il est l'un ou l'autre, en résulte-t-il quelque différence pou
la règle de sa conduite? (Alger, 1890.)

843. De l'immortalité de l'âme (2).

(Aix, novembre 1890; Clermont, nov. 1892.)

844. La croyance à l'immortalité de l'âme chez les Grecs et ch
les Romains. Son caractère, son histoire depuis les temps les pl
reculés jusqu'au triomphe du christianisme. Idées des Gaulois, a
temps de César, sur l'immortalité de l'âme. (Rennes, 1891.)

845. De la nature de l'âme; ses attributs; sa destinée.

(Alger, novembre 1892.)

846. Apprécier cette phrase d'Helvétius : « Tous les hommes nai
sent égaux avec des aptitudes égales. L'éducation seule fait les diffé
rences. » (Bordeaux, novembre 1892.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, pages 476-480.
(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 342.

ÉCONOMIE POLITIQUE.

CXVI.

pliquer ces paroles d'un philosophe contemporain : « Toutes ces idées de droit, de devoir, de liberté, de responsabilité, nécessaires à la vie morale des individus et des sociétés, sont en nême temps nécessaires à leur existence et à leur prospérité natérielles : elles leur donnent à la fois leur dignité et leur pain. »

(Poitiers, 26 juillet 1888.)

Plan. — 1. C'est M. Bersot qui parle ainsi, et M. de Laveleye, M. Baudrillart pensent comme lui à propos des rapports de la morale et de :onomie politique.

2. Les idées de *droit*, de *devoir*, de *liberté*, de *responsabilité*, ont la fois une haute portée morale et une grande valeur économique.

3. Le *droit* est un pouvoir moral : il est le principe de l'inviolabi- de la personne humaine et le fondement de la justice, la vertu ciale par excellence, qui rend à chacun suivant ses œuvres.

4. Le *devoir* est une nécessité morale, un impératif catégorique : ntervient efficacement et heureusement dans la production et la nsommation des richesses.

5. La *liberté* morale, qui est le pouvoir de se déterminer par soime et de son propre mouvement, nous apparaît comme le fondent de la liberté civile et politique et par là même de la *liberté travail,* qui a les plus heureux résultats pour la production des hesses.

6. La *responsabilité* est l'obligation de répondre de ses actes : elle le principe le plus fécond de la production des richesses, parce elle excite le travailleur à faire tous ses efforts pour arriver à pargne et au capital.

7. Ainsi donc, pour rendre les hommes plus riches, il faut les ren- meilleurs et « les idées de *droit*, de *devoir*, de *liberté*, de *responbilité*, leur donnent à la fois leur dignité et leur pain ».

Développement. — C'est M. Bersot qui, dans ses *Essais de ilosophie et de morale* (tome II, p. 281), caractérise en ces rmes les rapports de la morale et de l'économie politique, et de Laveleye (1), M. Baudrillart, qui a consacré à ces rap-

(1) *Éléments d'économie politique.*

ports tout un ouvrage (1), arrivent à la même conclusion, à s voir que les doctrines utilitaires, qui semblent faites pour bien économique, ne l'assurent pas, et que la règle du dev vaut mieux, même pour le bien-être, que celle de l'intér privé ou public.

En effet, les idées de *droit*, de *devoir*, de *liberté*, de *respo sabilité*, avec les principes inviolables et sacrés qui s'y ratt chent, n'ont pas seulement une haute portée morale pour l individus et pour les sociétés, dont elles garantissent la dignit elles ont encore une grande valeur économique : « Tout ce q est honnête est utile », comme le disait Cicéron dans le *De Of ciis*, et cela pour plus de raisons qu'il n'en a donné et qu'il n pu en connaître à une époque où les questions économiqu ne se posaient pas encore au philosophe et à l'homme d'Eta

« Le droit, dit Leibniz, est un pouvoir moral : *Est autem j quædam potentia moralis.* » — C'est un *pouvoir* et non pas u puissance; car un être pourrait avoir une puissance immens celle de l'ouragan et de la foudre, sans avoir aucun droit; a contraire, l'être le plus faible, le plus chétif, peut avoir l droits les plus grands, les plus sacrés. — Le droit consis donc dans un pouvoir *moral*, dans une force idéale, basée su la raison et la justice, commandant le respect sans cependa l'imposer fatalement ; ce n'est qu'une idée et la force matériell et brutale peut toujours passer par dessus l'idée. « Cependan l'idée subsiste, et opprimée, dépouillée, vaincue, elle est en core plus noble que ce qui la brave et plus souveraine que c qui la foule aux pieds. » En d'autres termes, le droit nous ap paraît comme imprescriptible, inaliénable et sacré. — C'est lu qui constitue l'*inviolabilité* de la personne humaine dans toute les actions commandées par le devoir, dans toutes les condi tions de l'accomplissement du devoir, dans toutes les consé quences du devoir accompli. C'est lui qui est le fondement d la *justice* et des droits qu'elle consacre, droit de propriété droit d'acheter et de vendre, qui nous apparaissent comme l plus énergique stimulant du travail et de la production, etc. — Cette vertu, qui est la vertu sociale par excellence, n'est pa sans action sur le développement de la richesse; son principe

(1) *Rapports de la morale et de l'économie politique.*

m cuique reddere, se traduit par cette maxime économique : hacun suivant ses œuvres ; au propriétaire foncier, la rente ; travailleur, le salaire ; à l'entrepreneur et au capitaliste, les iéfices, les profits, l'intérêt et le loyer. « La justice propor- ine, autant qu'il est possible, le profit à la peine et assure à cun la pleine jouissance des produits de son travail, comme e de sa personne. » Elle se manifeste aussi dans les lois po- ques qui consacrent l'égalité. « Les pays, dit Montesquieu, sont pas prospères en raison de leur fertilité, mais en raison leur liberté. » Toutes les lois de la morale qui protègent fant, la femme, l'homme fait, et qui prescrivent le respect a personnalité, sont des conditions de prospérité pour l'in- rie et le travail sous toutes leurs formes.

droit a sa source dans le *devoir*, et le *devoir*, d'après Leib- « est une nécessité morale, *necessitas moralis*, » et d'après t, « la nécessité d'obéir à la loi par respect pour la loi». — C'est nécessité *morale*, c'est-à-dire qui ne nécessite pas, qui ne raint pas, qui ne violente pas la liberté, qui lui laisse tou- s la puissance, dont elle n'use que trop souvent, de résister ordres et d'enfreindre ses commandements. — Mais le de- est un *impératif catégorique*, comme dit Kant, et s'il n'en- re pas toujours l'obéissance, il impose toujours le respect : e en le foulant aux pieds, nous nous sentons comme forcés ous incliner devant lui et de reconnaître son inviolable rité. — Le devoir est un mobile essentiellement désinté- , qui n'a rien à démêler avec les jouissances de la vie et il maintenir la maxime vulgaire : « Fais ce que dois ; ad- ie que pourra ! » — Le rôle du devoir est aussi salutaire ficace dans la *production* des richesses. Quand l'ouvrier onvaincu que le travail est un devoir personnel et social, au de murmurer contre son sort, il cherche à l'améliorer, et t que la plus sûre garantie de la fécondité du travail, c'est ur, le zèle, le courage de ceux qui travaillent, qualités qui etiennent surtout par les doctrines morales et religieuses. leur morale du travailleur est une cause d'augmentation richesse : toute vertu est productrice du bien-être ; tout st une perte. L'esprit d'épargne, la sobriété, la persévé- , la patience, la probité, en un mot, la sagesse et la tem- ce, devoirs individuels, ont une valeur économique. « Par-

tout où vous trouverez un pays riche, dit un économiste angl soyez certain qu'il est habité par un peuple soumis à la loi rale et obéissant au *devoir.* » C'est aussi dans la *consomma* des richesses que le devoir intervient souvent avec une l reuse autorité. Il réprouve la satisfaction de certains beso comme le besoin de narcotiques, de boissons alcooliques, n'ajoutent rien à la valeur intellectuelle et morale de l'hom qui tendent même à le ravaler, à le corrompre, à l'affa dans son âme et dans son corps. Il appelle légitimes et obl toires les consommations reproductives et nécessaires, que économistes trouvent bonnes et utiles. Il condamne cor mauvaises les consommations improductives, que les écono tes appellent inutiles ou même nuisibles. Il se montre sé contre les excès du luxe, que suit fatalement la dissolutio il les proscrit comme une excitation au vice, à la sensualit la mollesse, à la sotte vanité, et comme un gaspillage regr ble de capitaux énormes, qui seraient mieux employés à f riser le travail producteur et à fournir le nécessaire à ceux ne l'ont pas. Les mêmes principes s'appliquent aux consom tions publiques, c'est-à-dire à celles que fait le pouvoir à ses degrés; car, comme le dit J.-B. Say, « il n'y a pas sortes de probité, deux sortes de morale, et la morale publ est identique à la morale privée. »

Le *devoir* et le *droit* supposent la *liberté* morale, pui l'un n'est que la liberté obligée et l'autre que la liberté sa dans ses obligations. — La liberté *morale* est le pouvoir de se terminer par soi-même et de son propre mouvement, *per proprio motu,* ou le pouvoir d'être maître de ses actes, τῶ πραξεῶν κυρίοι ἔσμεν. Elle est le principe de la liberté *natu* ou des droits que l'homme tient de sa nature propre; de l berté *civile,* ou de la faculté d'exercer sans entrave ses d d'homme et de citoyen, et de la liberté *politique,* qui gar l'exercice des droits naturels et civils et comprend la libert *dividuelle* ou le droit de disposer de sa personne et de corps, et la liberté du *travail,* ou le droit d'employer comn l'entend son activité physique, intellectuelle et morale. – *liberté du travail* a des avantages sérieux et incontestables la production des richesses : elle permet un emploi plus c plet de l'activité individuelle, en levant devant elle toute

rrières; elle multiplie les entrepreneurs et facilite par là me le placement fructueux des capitaux; elle rend possible ns une large mesure la *concurrence*, qui est le concours de isieurs producteurs s'offrant pour rendre aux consommateurs s services de même nature et s'efforçant de les attirer par s offres plus avantageuses. « L'abondance et le bon marché s produits », voilà les heureux résultats de la liberté du tra-il, qui cependant ne peut produire ses bons effets que dans e société bien organisée et à condition que les ouvriers ne ntravent pas eux-mêmes par les coalitions et les grèves.

La *liberté* morale est le fondement de la *responsabilité :* par a seul, en effet, qu'on est maître de ses actes, on est obligé n répondre et d'en rendre compte. Or, c'est dans cette obli-tion que consiste la *responsabilité* morale, sentiment aussi ble que sacré, d'où découlent le mérite et le démérite, le vice et vertu, l'honneur ou la honte de la vie. — Les déterministes, i suppriment la responsabilité ou qui la ramènent à la crainte châtiment, enlèvent à notre âme le plus puissant ressort de son tivité et à l'économie politique le principe le plus fécond de production des richesses. C'est parce que le travailleur est nvaincu que son sort et celui de sa famille dépendent uni-ement de lui et sont ce qu'il les fera qu'il se sent excité à ployer les plus généreux efforts pour arriver à amasser cette argne légitime et ce capital nécessaire, grâce auxquels ses scendants pourront s'élever au-dessus de sa condition et lui rapporter le mérite et l'honneur.

Ainsi donc, comme le dit un philosophe contemporain, « si us voulez rendre les hommes plus riches et plus heureux, ef-rcez-vous de les rendre meilleurs; tout ce qui leur est donné probité, en lumières, en attachement au devoir, revient à société en produits et en bien-être. Les fléaux signalés comme ortels à la moralité, le vice sous toutes ses formes, le mépris stématique du devoir, l'impatience de posséder, l'avidité pour plaisir, la haine ou la guerre, sont en même temps des cau-s de pauvreté et de misère, et à toutes les sanctions qui frap-nt le vice, il faut ajouter celle de l'indigence. » Il faut donc nclure avec M. Bersot : « Toutes ces idées de *droit*, de *devoir*, *liberté*, de *responsabilité*, nécessaires à la vie morale des in-vidus et des sociétés, sont en même temps nécessaires à leur

existence et à leur prospérité matérielles : elles leur donnent la fois leur *dignité* et leur *pain*. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 84 Quelles différences y a-t-il entre les principes, les moyens et les fi de la science, de l'art et de l'industrie? (1)

(Clermont, 24 avril 1885.)

848. Théorie du droit de propriété. (Lyon, 1889.

849. La propriété est-elle de droit civil ou de droit naturel? Mo trer la différence des conséquences, suivant que l'on admet l'un l'autre système. (Alger, 1889.)

850. Du droit de propriété : réfuter les objections dont il a é l'objet (2). (Sorbonne, 1873.)

851. Pourquoi Platon voulait-il que les biens fussent communs pourquoi l'économie politique a-t-elle condamné cette théorie? (3)

(Bordeaux, 1882.)

852. Qu'entend-on en économie politique par le capital? Quel rô lui attribue-t-on dans la production de la richesse?

(Aix, novembre 1890.)

853. De l'esclavage. (Clermont, 1882.)

854. De l'esclavage et du servage : montrer en quoi ils sont contra res à la loi morale. (Sorbonne, 1890.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 368-371.
(2) Voir ce sujet développé *ibidem*, p. 372-376.
(3) Voir ce sujet développé *ibidem*, p. 376-379.

FIN DE LA MORALE.

MÉTAPHYSIQUE.

CXVII.

u'est-ce que la Métaphysique? Montrer que la Philosophie, comme la plupart des sciences, a un côté spéculatif et un côté pratique. Établir cette distinction par des exemples.

(Sorbonne, 3 août 1869.)

Plan. — 1. Origine historique du mot métaphysique et définition · la métaphysique?

2. L'objet de la métaphysique se distingue de celui de toutes les autres iences.

3. On divise ordinairement la métaphysique en deux parties.

4. La métaphysique *générale* elle-même se subdivise en trois par- s :

a) des conditions et des propriétés générales de l'être;
b) des espèces générales d'êtres;
c) des rapports généraux des êtres.

5. La métaphysique *spéciale* comprend

a) la métaphysique de la nature;
b) la métaphysique de l'esprit;
c) la métaphysique de l'absolu.

6. A ces trois parties on ajoute ordinairement le problème de la rtitude.

7. L'élévation de la métaphysique lui a valu bien des critiques de la rt des philosophes du dix-huitième siècle, des empiriques et des positivistes.

8. Mais ces philosophes, tout en niant la métaphysique, sont obligés en faire.

9. La métaphysique correspond à un besoin naturel de l'esprit huain?

10. Elle est une science aussi légitime que les sciences positives.

11. La philosophie, d'ailleurs, a tout ensemble un côté *spéculatif* et un té *pratique*, des théories et des applications de ces théories, comme y en a en arithmétique, en géométrie, en physique, en chimie, en atomie, en physiologie.

12. On voit que,

a) la psychologie,
b) la logique,
c) la morale,

ont des parties *spéculatives*, et des parties *pratiques*, et que, si la connaissance du vrai, du beau et du bien ne suffit pas pour nous les faire aimer, elle y contribue puissamment.

Développement. — La *métaphysique*, — ainsi appelée p les disciples et les commentateurs d'Aristote, qui, en classa les écrits de ce philosophe, mirent après ses ouvrages de ph sique, μετὰ τὰ φυσικά, ses traités sur les questions les plus élevé de la science ou sur la philosophie première, — la *métaphysiq* peut se définir « la science de l'être en tant qu'être », ou « science des premiers principes et des premières causes.

Tandis que les autres sciences, sciences mathématique sciences physiques et naturelles, sciences morales, étudient l êtres, la *métaphysique*, étudie l'être en général. — Tandis que l autres sciences cherchent le comment des choses, τὸ πῶς, *métaphysique* en cherche le pourquoi, τὸ διοτί. — Tandis qu'enf les autres sciences observent, constatent, coordonnent, ratt chent les faits particuliers aux lois générales, la *métaphysiqu* commençant où les autres finissent, cherche une loi supérieu à toutes les lois, la raison d'être de tout ce qui est et de to ce que nous pensons, ou bien les principes de l'existenc *principia essendi*, et les principes de la connaissance, *princip cognoscendi*.

On divise ordinairement la métaphysique en deux partie métaphysique *générale* et métaphysique *spéciale*.

La *métaphysique générale* a pour objet de répondre aux tro questions suivantes :

1° Quelles sont les conditions et les propriétés générales l'être et que faut-il entendre par essence, possibilité et exi tence, unité, vérité et bonté métaphysiques?

2° Quelles sont les espèces générales d'êtres et qu'appelle-t- substances et modes, fini et infini, esprit et matière?

3° Quels sont les rapports généraux des êtres, rapports causalité, de finalité, etc.?

La plupart des philosophes divisent la *métaphysique spéci* en trois parties :

1° *Métaphysique de la nature* ou *cosmologie rationnelle* qu'est-ce que la matière, le mouvement, la vie, la force, temps, l'espace? etc.

2° *Métaphysique de l'esprit* ou *psychologie rationnelle :* qu'e ce que l'âme? Quels sont ses attributs? Est-elle distincte corps? Comment est-elle unie au corps? Est-elle immortelle? et

3° *Métaphysique de l'absolu* ou *théodicée :* y a-t-il une cau

première? Quelle est-elle? Est-elle dans le monde ou hors du monde? Quels sont ses rapports avec le monde?

On traite souvent encore en *métaphysique* la question de la *certitude et de la valeur objective de la connaissance*, question si vivement controversée et si diversement résolue par le dogmatisme, le scepticisme et l'idéalisme.

Ce sont là assurément les plus hautes spéculations auxquelles puisse se livrer l'esprit humain. Aussi y a-t-il des philosophes qui, « ne pouvant y atteindre, se sont vengés par en médire. » On connaît ce mot sceptique de Voltaire : « Quand un homme parle de ce qu'il n'entend pas à un autre homme qui ne l'entend pas davantage, c'est de la métaphysique. » Tout le dix-huitième siècle, disciple de Locke et de Condillac, tous les partisans de l'empirisme, la plupart des disciples de Kant, et de nos jours l'école positiviste, l'école évolutionniste et les agnostiques, ont déclaré la *métaphysique* inaccessible à l'intelligence humaine et prétendu que c'était perdre son temps que d'essayer de pénétrer dans le domaine de l'inconnaissable, où l'on se paie de mots, « d'entités verbales, de fantômes métaphysiques. »

Mais, d'abord, ceux qui parlent avec tant de mépris des études métaphysiques ne peuvent pas se les interdire et ils parlent, comme tout le monde, de forces et de lois, de causes et de progrès ou d'évolution, de l'origine et de la fin des êtres, etc.

C'est que, comme l'a dit Kant : « La *métaphysique* est aussi nécessaire que l'air respirable. » C'est que, comme le disait aussi Claude Bernard, « la *métaphysique* tient à l'essence même de l'intelligence humaine : nous ne pouvons parler que métaphysiquement. »

Il n'y a pas de savant vraiment digne de ce nom qui ne sente un jour ou l'autre le besoin de chercher la solution des grands problèmes qui dominent les sciences physiques et naturelles, aussi bien que les sciences mathématiques et les sciences morales : qu'est-ce que le corps? Qu'est-ce que le moi? Qu'est-ce que la matière? Est-elle éternelle et increée, ou bien doit-elle son existence à un Créateur tout puissant? etc. Tout travail de la raison humaine vient aboutir à une question métaphysique : la repousser, c'est méconnaître et contrarier une tendance naturelle, un penchant supérieur de la raison humaine : « Interdire à la raison humaine de rechercher le *pourquoi* des choses, c'est

la condamner à un régime contre nature », a dit M. Bouillier

La *métaphysique* est donc une science aussi légitime que toute les sciences dites positives et il faut voir en elle le dign couronnement de la plus noble des sciences humaines : la phi losophie.

La philosophie, d'ailleurs, n'est pas une science puremen abstraite et *spéculative ;* elle ne se borne point à étendre nos con naissances et à accroître les lumières de l'esprit : elle sai tirer des applications *pratiques* des théories et des principe qu'elle établit.

De même, en effet, que la plupart des sciences humaines on à la fois un côté *spéculatif* et un côté *pratique*, de même qu l'arithmétique, science théorique du nombre et de la quantité, en seigne l'art pratique du calcul, de même qu'à côté des mathé matiques pures, il y a les mathématiques appliquées, à côté de la géométrie et de la trigonométrie, l'art de l'arpentage et de la levée des plans, à côté de la physique mathématique et de la chimie théorique, la physique expérimentale et la chimie appli quée aux arts et à l'industrie, à côté de la botanique et de la zoologie, l'agriculture et la zootechnie, à côté de l'histologie, de l'anatomie et de la physiologie, l'hygiène, la thérapeutique et la médecine; — de même les sciences philosophiques, que certains utilitaires voudraient proscrire, sous le beau prétexte qu'elles ne servent à rien, sont à la fois *spéculatives* et *pratiques*, et leur utilité semble d'autant plus précieuse qu'elle est surtout morale et se rapporte, non au bien-être corporel, mais à l'esprit et au cœur.

Ainsi, la *psychologie*, science *spéculative* en tant qu'elle donne la théorie des phénomènes et des facultés de l'âme, et les lois de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté, est éminemment *pratique*, en tant qu'elle nous apprend à nous connaître nous-mêmes et à connaître les autres, à maîtriser notre cœur, et nos passions, à diriger et à gouverner la mémoire, l'association des idées, l'imagination, l'attention, le jugement, la raison et la liberté morale.

Ainsi encore, la *logique*, science du vrai et des lois de la pensée, fait de la *spéculation* pure, quand elle détermine les lois de l'analyse et de la synthèse, de la déduction et de l'induction, du témoignage et de la critique historique; mais quand elle nous

s donne comme des procédés sûrs à employer dans la *pratique* ›ur arriver au vrai, soit dans les sciences déductives, soit ıns les sciences inductives, soit dans les sciences historiques, elle :t un art profondément utile, « l'art de penser », comme l'ont t Port-Royal et Condillac.

Ainsi enfin, dans la *morale*, il y a deux parties : l'une théo- que et *spéculative*, la morale générale, qui a pour objet de :terminer les principes de la moralité, la loi des actions hu- aines, le bien, le devoir, le droit, le mérite : on l'appelle philosophie du devoir; l'autre *pratique*, la morale particu- :re, qui fait l'application de la loi du devoir aux diverses cir- :nstances de la vie humaine et qu'on pourrait appeler philo- phie des devoirs, parce qu'elle nous dicte nos devoirs envers ›us-mêmes, nos devoirs envers nos semblables et nos devoirs ıvers Dieu.

Sans doute, il ne suffit pas de connaître le bien, le beau le vrai pour les aimer de cet amour pur et profond qui fait gloire de l'homme ici-bas. Mais il est impossible que l'âme, ›urrie des fortes et saines pensées que lui donnent les sciences ıilosophiques, ne sente pas grandir en elle le désir, le besoin : travailler à l'acquisition de la vérité et de la vertu, à l'ac- mplissement de ses nobles et sublimes destinées.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 855. ı'est-ce que la métaphysique? (Bordeaux, 1885.)

856. Notions principales de la métaphysique générale (1). (Sorbonne, août 1875.)

857. De la métaphysique. (Clermont, juillet 1889.)

858. Quel est au juste l'objet de la métaphysique? Comment conce- z-vous le plan et la méthode? (Sorbonne, 1888.)

859. Qu'est-ce que la métaphysique et quel en est l'objet? (Dijon, 1891.)

860. Définir et expliquer ces trois termes : métaphysique, positi- sme, criticisme. (Dijon, 1889.)

861. Qu'est-ce qu'un phénomène et qu'est-ce qu'une loi? La con- issance des phénomènes et des lois suffit-elle à l'esprit humain? (Sorbonne, 1891.)

862. Que faut-il entendre par substance? Y a-t-il des substances e nous puissions connaître avec certitude et quelles sont-elles? (Sorbonne, 1891.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 387.

CXVIII.

Que faut-il penser des doctrines qui nient la légitimité de métaphysique ?

(Sorbonne, 23 juillet 1885.)

Plan. — 1. Définition de la métaphysique.

2. Son objet est distinct de celui des autres sciences, qui ne s'o cupent ni de l'être en général, ni du *pourquoi* des choses, ni d principes de l'existence et de la connaissance.

3. L'élévation même de cet objet a valu à la métaphysique les at ques et les négations :

a) de l'*empirisme* de Hobbes, de Hume, de Voltaire, des Enc clopédistes, de Claude Bernard, de Ribot;

b) du *criticisme* de Kant et de ses disciples;

c) du *positivisme* de Comte, de Littré et de M. Taine, auxqu il faut joindre les évolutionnistes;

d) de l'*agnoticisme* de Carlyle et de ses partisans.

4. Ces diverses doctrines ont raison de s'insurger contre les erreu auxquelles a donné lieu la métaphysique.

5. Mais elles ont tort de nier la légitimité de cette science et d'o blier :

a) qu'elle a un objet réel, les premiers principes et les premièr causes;

b) qu'elle a sa raison d'être dans un besoin naturel de l'esp humain;

c) qu'elle est aussi ancienne que la philosophie;

d) qu'elle s'impose à ceux-là même qui la nient (Littré, Spence et qui ont pourtant leur métaphysique, justifiant ainsi ce m profond : « L'homme est un animal métaphysique. »

Développement. — La *métaphysique* ou la philosophie pr mière, comme l'appelait Aristote, πρώτη φιλοσοφία, est « la scien de l'être en tant qu'être : τῷ ὄντι ᾗ ὄν ἔστι τινὰ ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐσ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τἀληθές (1) », ou bien « la scien des premiers principes et des premières causes : δεῖ γὰρ ταύτ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν ».

Tandis que les autres sciences, sciences mathématique sciences physiques et naturelles, sciences morales, étudient l êtres particuliers, la *métaphysique* étudie l'être en général. Tandis que les autres sciences cherchent le comment des ch ses, τὸ πῶς, la *métaphysique* en cherche le pourquoi, τὸ διοτί.

(1) *Métaphysique*, IV, 2.

Enfin, tandis que les autres sciences observent, constatent, coordonnent, rattachent les faits particuliers aux lois générales, la *métaphysique*, commençant où les autres finissent, cherche une loi supérieure à toutes les lois, la raison d'être de tout ce qui est et de tout ce que nous pensons, ou bien les principes de l'existence, *principia essendi*, et les principes de la connaissance, *principia cognoscendi*.

L'élévation même de la *métaphysique* lui a valu de tout temps les railleries des sceptiques et des esprits à courte vue, qui, ne voulant rien admettre en dehors des réalités sensibles et matérielles, ont traité de chimère et de folie la recherche des principes et des causes : « Ne pouvant y atteindre, ils se sont vengés par en médire ». Les principales doctrines qui ont nié la légitimité de la *métaphysique* sont l'*empirisme*, le *criticisme*, le *positivisme* et l'*agnosticisme*.

L'*empirisme* est tout système qui n'admet d'autre certitude que celle des sens et du raisonnement et rejette tout ce qui dépasse la portée de l'expérience, comme les idées et les vérités métaphysiques conçues par la raison. — Ainsi, *Hobbes* prétend que la philosophie n'a pour objet que des corps : « *Subjectum philosophiæ*, dit-il, *sive materia circa quam versatur est corpus omne cujus generatio aliqua concipi potest* ». L'esprit n'est qu'un corps plus subtil. — David Hume s'attaque aux idées de substance et de cause, à l'âme et à Dieu. — « Que doit nous apprendre la philosophie, disait Voltaire, sinon à douter de tout ce qui n'est pas du ressort des mathématiques et de l'expérience? » Tous les Encyclopédistes souscrivaient à cette plaisanterie du même philosophe : « Quand un homme parle à un autre qui ne le comprend pas et que celui qui parle ne comprend plus, c'est de la *métaphysique* ». (*Candide*.) D'après d'Alembert, le seul problème de la *métaphysique* est celui de l'origine des idées : « Presque toutes les autres questions qu'elle se propose sont, dit-il, *insolubles* ou *frivoles;* elles sont l'aliment des esprits téméraires ou des esprits faux, et il ne faut pas s'étonner si tant de questions subtiles, toujours agitées, jamais résolues, ont fait mépriser par les bons esprits cette science vide et contentieuse qu'on appelle communément *métaphysique* ». (*Essai sur les éléments de la philosophie.*) — Claude Bernard réduit la *métaphysique* à n'être que « la poésie de l'i-

déal » et M. Ribot a dit que « les métaphysiciens sont des poètes qui ont manqué leur vocation. »

Le *criticisme* est la doctrine de Kant, dans sa *Critique de la raison pure;* après avoir établi que les *formes* de la sensibilité les *catégories* de l'entendement, les *idées* de la raison pure, n'ont qu'une valeur subjective, il essaie de prouver que toutes les fois que la raison tente de passer des *phénomènes* ou des choses telles qu'elles lui apparaissent aux *noumènes* ou choses en soi substances et causes, elle tombe dans des antinomies ou contradictions insolubles. L'on peut soutenir par exemple que le moi est et qu'il n'est pas une substance véritable (paralogisme psychologique); que le monde est éternel et qu'il a eu un commencement; que tout est contingent et qu'il y a un être nécessaire (antinomies cosmologiques). Ainsi donc, le moi, le non-moi, Dieu ou l'absolu, tout cela est inaccessible à la science, ou bien inconnaissable. « La métaphysique est un bond dans le vide. » Kant, il est vrai, rétablit bien dans la *Critique de la raison pratique*, au nom du devoir et de la morale, la métaphysique qu'il a détruite au nom de la raison pure; mais ce n'est là qu'une contradiction à laquelle ont échappé ses disciples, les uns en identifiant le sujet et l'objet, les autres en niant résolument l'existence des *noumènes* ou des choses en soi. C'est le cas de Scherer (*La Critique et la Foi*) et de Renan, qui écrivait pourtant naguère dans son *Examen de conscience philosophique* (1) : « Tout est possible, même Dieu. Il est aussi téméraire de le nier que de l'affirmer. »

Le *positivisme* est la doctrine d'Auguste Comte, de Littré, de M. Taine, qui prétendent qu'il n'y a de certain que ce qui se voit, se touche, se démontre mathématiquement; que les faits et les lois de ces faits sont l'unique objet de la science; que la recherche des causes, des substances, de l'origine et de la fin des êtres, est un travail stérile, dans lequel on se paie de mots, d'*entités verbales*, de *fantômes métaphysiques*, et que, comme le règne des dogmes a fini depuis longtemps avec l'époque *religieuse* ou *théologique*, le règne des systèmes doit finir avec l'époque *métaphysique*, pour faire place à la raison positive, seule digne de l'ère scientifique dans laquelle vient d'entrer l'esprit

(1) *Revue des Deux-Mondes :* septembre-octobre 1889.

main. Chassée de l'esprit comme du monde, la *métaphysique* t réduite à errer dans des espaces imaginaires. Son histoire ème la condamne, puisque, après des siècles d'existence, non ılement elle n'est pas arrivée à des solutions définitives, uni-rsellement acceptées, mais elle en est encore à déterminer n objet et sa méthode (1). — Hamilton, Stuart Mill, Bain, Her-rt Spencer, les associationnistes et les évolutionnistes ne rlent pas autrement que nos positivistes.

Quant à l'*agnosticisme,* c'est une doctrine qui s'est récem-ent répandue en Angleterre avec les ouvrages de Carlyle et nt les partisans se piquent d'ignorer les vérités de l'ordre taphysique, le *suprasensible*, qu'ils appellent l'*inconnaissable, u delà* mystérieux.

Empirisme, criticisme, positivisme et *agnosticisme* ont raison, and ils s'insurgent contre les erreurs grossières qui, sous le uvert de la *métaphysique*, se sont donné libre carrière dans la ence, depuis les systèmes cosmogoniques des Ioniens et des omistes, des Pythagoriciens et des Éléates, jusqu'aux spécula-ns transcendantales de l'idéalisme subjectif de Fichte, de l'i-alisme objectif de Shelling, de l'idéalisme absolu de Hegel, l'idéalisme pessimiste de Schopenhauer.

Mais si ce sont là des raisons pour s'élever contre les mau-ises méthodes employées en métaphysique, méthode *hypothé-ue,* méthode *ontologique* ou *à priori,* méthode *géométrique*, mé-ode *transcendantale,* ce ne sont pas des motifs suffisants pour er la légitimité de la *métaphysique* et la proscrire absolument. Les *empiriques,* les *criticistes,* les *positivistes* et les *agnosti-es* ont le tort de ne pas reconnaître que la *métaphysique a un jet réel ;* la recherche du pourquoi et du comment des choses, tude des premiers principes et des premières causes, des rai-ns dernières et des fins suprêmes du monde physique et du onde moral, l'analyse scientifique et intégrale des notions et s vérités fondamentales de la raison humaine, idées d'être, substance, de cause, de fin, d'ordre, d'espace, de temps, etc. incipes de contradiction, de causalité, de finalité, dont per-nne ne peut contester l'existence, alors même qu'on en con-sterait la valeur et la légitimité. Kant définit la *métaphysique*

1) Paul Janet et Séailles : *Histoire de la Philosophie.*

« l'inventaire systématique des richesses intellectuelles de raison pure ».

Les doctrines qui nient la légitimité de la *métaphysique* encore le tort d'oublier qu'elle a *sa raison d'être dans le bes* naturel et impérieux qu'a l'esprit humain de rechercher premiers principes et la raison dernière des choses. C'est besoin auquel faisait allusion Virgile, quand il s'écriait :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas !

Kant, lorsqu'il affirmait que « la métaphysique est aussi néc saire que l'air respirable », et Claude Bernard, quand il disa « La métaphysique tient à l'essence même de notre intelligen nous ne pouvons parler que métaphysiquement ». Les scien physiques et naturelles et les sciences morales, en nous faisant co naître les phénomènes de la vie intellectuelle et morale et l'or qui préside à leur production, nous les représentant comme co tingents, relatifs, particuliers, simples, composés, divisibles, s'a complissant dans le temps et l'espace; mais qu'est-ce donc que temps et l'espace? qu'est-ce que la simplicité, l'unité, la conti gence et la nécessité? qu'est-ce que ces notions générales q nous trouvons au point de départ et au terme de toute conna sance, à la base et au sommet de toute science humaine? Voilà d questions que se posent un jour ou l'autre le philosophe, le s vant, tout esprit sérieux. « Le physicien, dit un philosophe co temporain, ne peut se défendre de se demander ce qu'est soi la gravitation, le magnétisme, l'électricité; le chimist qu'est-ce que l'affinité, la cohésion, la gravitation; le biologist quelle est la nature propre de la vie? qu'est-ce que la mor Autant de questions métaphysiques. Ainsi, tout travail de raison humaine vient aboutir à une question métaphysique ; repousser, c'est méconnaître et contrarier une tendance nat relle, un penchant supérieur de la raison humaine : « Interdi à l'esprit humain de rechercher le *pourquoi* des choses, c'est condamner à une régime contre nature », dit M. Bouillier, M. Vacherot : « Ce que ne fera jamais l'esprit humain, c'est se laisser enfermer dans cette espèce de cage sans air où l' prétend lui faire expier les hardiesses parfois sublimes, toujou intéressantes de sa pensée » (1).

(1) *Le Nouveau Spiritualisme.*

D'ailleurs, les adversaires de la *métaphysique* ne songent as qu'elle est *aussi ancienne que la philosophie*, c'est-à-dire ue la recherche de la vérité par l'intelligence. Sans doute, il ıut bien rapporter à Aristote le mérite d'avoir nettement défini caractère et l'objet de la métaphysique; mais elle remonte ısqu'à Thalès et Pythagore; on la rencontre dans l'école ›nienne comme dans l'école Italique, chez Leucippe et Dé- ıocrite, comme chez Parménide et Xénophane : car recher- her l'origine et les principes des choses, comme le faisaient s premiers penseurs de la Grèce, c'est faire la métaphysique. es plus grands philosophes, les plus beaux génies en ont fait, t c'est la gloire de cette science d'avoir à toutes les époques ccupé les plus illustres penseurs de l'humanité : Pythagore, laton, Aristote, Plotin, saint Augustin, saint Thomas, Descar- s, Newton, Leibniz, Malebranche, Kant, qui ont consacré urs puissantes facultés à l'étude des problèmes métaphy- iques et attaché leur nom aux grands systèmes imaginés pour s résoudre.

Telle est enfin la nécessité de la métaphysique qu'elle *s'im- ose à ceux-là même qui la nient*, empiriques, positivistes, évo- ıtionnistes. On a beau dire et répéter sans fin que la raison oit s'arrêter au fait expérimental, « qu'elle n'a point à s'occu- er des questions d'origine et de fin dernière, qu'elle n'a point rechercher s'il est une cause première, ni quelle est cette ause, s'il est une fin dernière, ni quelle est cette fin » (1) : utant vaudrait dire à la flamme de ne pas monter, aux corps esants de ne pas graviter vers le centre de la terre. La raison 'élève spontanément à la recherche des principes et des cau- es; elle semble « avoir la nostalgie des problèmes éliminés », omme le disait M. Caro dans un article de la *Revue des Deux- Mondes* (1er février 1886) : *Comment les dogmes finissent et com- nent ils renaissent* », et ces problèmes reparaissent sous une orme nouvelle. Ainsi, les positivistes, les évolutionnistes, les ıgnostiques, expliquent le monde par la matière et les forces mmanentes de la matière : n'est-ce pas la *substance* et la *cause* que l'on revoit? Ainsi encore, ils admettent la transformation, 'évolution des espèces en vertu des lois du progrès : n'est-ce

(1) Littré, *Conservation, Révolution, Évolution.*

pas la *finalité* qui revient sous un nom déguisé? Ainsi enfin, i parlent de la destinée et de la perfection des êtres de l'univers n'est-ce pas ressusciter les idées d'ordre et d'idéal, après l avoir proscrites? M. Littré, après avoir déclaré inconnaissab l'absolu, l'au delà mystérieux, affirme que « c'est un océan q vient battre notre rive, pour lequel nous n'avons ni barque voile, mais dont la *claire vision* est aussi salutaire que form dable (1) ». Ailleurs, il dit qu'il lui suffit de le contempl « sur le trône de sa sombre grandeur. » « Nous en admetto tacitement l'existence, dit Herbert Spencer; ce seul fait prouv qu'il a été présent à notre esprit, non en tant que rien, mais e tant que quelque chose ».

La vérité, pesant de tout son poids sur une grande intell gence, lui arrache comme un témoignage inattendu; l'incor naissable existe au moins à l'état de force, de cause suprêm ou même d'idéal. Voilà la métaphysique vengée de toutes le attaques, de toutes les négations; voilà la parole d'un gran penseur pleinement justifiée : « L'homme est un animal méta physique ».

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE.

CXIX.

Comment acquérons-nous l'idée de cause? Montrer sommaire ment les principales applications que nous faisons de cett idée soit dans la science pure, soit dans la morale.

(Sorbonne, 22 novembre 1886.)

Plan. — 1. Définition de l'idée de *cause*.

2. Cette idée est universelle et nécessaire.

3. Nous l'acquérons, d'après Maine de Biran, Cousin et Jouffroy, pa la conscience réfléchie de l'activité volontaire.

4. On voit par là ce qu'il faut penser :

a) du *sensualisme* ancien et moderne, qui voit dans l'idée d *cause* une donnée des sens, alors que les sens ne nous révèlen que des phénomènes qui se succèdent;

b) de l'*empirisme* de Locke et de celui des associationnistes, qu

(1) *Auguste Comte et le Positivisme.*

font de l'idée de *cause* le résultat de l'expérience et d'une association inséparable;

c) de la *théorie évolutionniste,* qui ne voit en elle qu'une habitude héréditaire.

5. L'idée de *cause* vient de la raison, quoiqu'il ne faille considé-[r]er cette notion :

a) ni comme une *réminiscence*, ainsi que l'a fait Platon;

b) ni comme une notion *innée*, un concept *à priori*, ainsi que l'ont enseigné Descartes, Leibniz et Kant;

c) ni comme le résultat de la *vision de l'Infini*, ainsi que l'a dit Malebranche.

6. La raison se forme l'idée *de cause* à l'occasion des données de la [co]nscience.

7. Cette idée joue un grand rôle :

a) dans la *science pure*, qui a pour objet la recherche des causes secondes (sciences physiques et naturelles, sciences morales) et la recherche de la cause première (métaphysique);

b) en *morale*, où la liberté, la responsabilité, le mérite et le démérite, la vertu et le vice, la récompense et le châtiment ne s'expliquent que par l'idée *de cause*.

8. Cette idée est l'âme et la vie de toutes les sciences, et comme un [ra]yon de ce soleil des esprits, dont parle Fénelon.

Développement. — L'idée de *cause* est l'idée de toute [c]hose qui en produit une autre, qui la fait passer de la non-[ex]istence à l'existence.

Cette idée, avec celle d'*effet* dont elle est inséparable, nous [a]pparaît comme une des notions premières les plus impor[ta]ntes de l'esprit humain. — A ce titre, elle est *universelle*, non [se]ulement parce qu'elle s'applique à tout ce qui produit ou [p]eut produire un effet, mais encore parce qu'elle a existé et [q]u'elle existe chez tous les hommes, dans tous les temps et tous [le]s lieux : elle fait, peut-on dire avec Fénelon, « elle fait qu'un [sa]uvage du Canada pense beaucoup de choses comme les phi[lo]sophes grecs et romains les ont pensées. » — Elle est aussi [n]*écessaire*, c'est-à-dire qu'elle s'impose invinciblement à tout [êt]re raisonnable et qu'un esprit qui en serait dépourvu ne se[ra]it vraiment pas intelligent.

D'après Maine de Biran, dans ses *Fondements de la Psychologie*, [n]ous acquérons l'idée de *cause* par la conscience réfléchie de [l']activité volontaire, de l'effort moteur, de la force agissante qui [es]t le moi. «La première cause pour nous, dit Victor Cousin, est [la] volonté, dont le premier effet est une volition. Là est la source

la plus haute et la plus pure de la notion de cause qui s
confond avec celle de la personnalité. » Jouffroy dit encore av
plus de précision : « L'âme se sent comme cause dans chacun
ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications. » Ce
est si vrai que l'enfant croit tout d'abord que toutes les caus
toutes les forces sont semblables à lui-même : il leur attrib
la personnalité, la conscience, la responsabilité; il châtie
fait châtier la pierre, la chaise, contre lesquelles il s'est heurt
jusqu'au moment où la raison, arrivée à son entier épanouiss
ment, lui fait distinguer clairement les diverses espèces de caus

On voit par là ce qu'il faut penser des théories *sensualistes, e*
piriques et *idéalistes* sur l'origine psychologique de l'idée de *cau*

Cette idée ne saurait venir des *sens*, comme l'ont enseig
les sensualistes anciens et modernes, Thalès et les Ionien
Leucippe et Démocrite, Epicure et Lucrèce, Zénon et les Sto
ciens, Hobbes et Gassendi, Condillac et ses disciples, qui to
disent plus ou moins explicitement : « *Nihil est in intellec*
quod prius non fuerit in sensu, » ou bien : « *Omnis idea ortu*
ducit a sensibus. » — Les sens, en effet, ne nous révèlent q
des phénomènes qui succèdent à d'autres phénomènes : la vu
par exemple, me montre la cire entrant en fusion au conta
du feu; mais le pouvoir qu'a le feu de faire fondre la cire,
fôrce qui le rend cause du phénomène produit sous mes yeu
voilà ce qui échappe à la vue comme à tous les sens. Leu
données sont toujours contingentes, particulières et relative
au lieu que l'idée de *cause* est nécessaire, universelle, absolu
tout autant de caractères qu'elle n'aurait jamais, si elle vena
des sens.

Cette idée ne peut pas davantage venir de l'*expérience,* so
par une *combinaison des idées simples* que nous donnent l
sens et la réflexion, comme le prétend Locke, soit par une *a*
sociation inséparable, qui fait que nous ne pouvons pas concevo
isolément ce que l'expérience nous a toujours montré uni, l'a
técédent invariable et l'invariable conséquent, comme le sou
tiennent David Hume, Thomas Brown, Stuart Mill et les associa
tionnistes. — Car on peut répondre à Locke que l'esprit au
beau élaborer, transformer les idées simples, les données
l'expérience : il n'en fera jamais sortir ce qu'elles ne contie
nent pas; il ne tirera jamais le nécessaire du contingent, l'un

ersel du particulier, l'absolu du relatif. — Quant aux associationnistes, on peut leur dire ce que disait Thomas Reid à David Hume, qu'il y a des successions invariables dans lesquelles l'antécédent n'est nullement la cause du conséquent : ainsi, la nuit succède au jour, l'enfance à la jeunesse, la mort à la vie, et cependant personne ne dit, personne ne croit que le jour soit la cause de la nuit, l'enfance de la jeunesse, la vie de la mort.

Il ne faut pas voir non plus dans l'idée de *cause* le fruit de l'*expérience accumulée des générations*, se transmettant de siècle en siècle comme une *habitude héréditaire*, ainsi que l'enseignent Herbert Spencer et les évolutionnistes. — Car, si les expériences et les associations individuelles sont incapables de nous donner la notion de cause, l'expérience et les associations accumulées de plusieurs générations seront tout aussi impuissantes : il y aura toujours le même intervalle, le même abîme entre le contingent et le nécessaire, le relatif et l'absolu, les données expérimentales et l'idée de cause.

Les idéalistes ont donc raison de soutenir que cette idée vient d'une faculté supérieure aux sens et à la conscience, la *raison;* mais ils sont dans l'erreur, quand ils affirment que la raison seule peut nous la donner, indépendamment de l'expérience.

Ainsi, l'idée de *cause* n'est pas une *réminiscence* d'une vie antérieure à cette vie terrestre, comme l'a rêvé Platon.

Nous ne la portons non plus toute faite en naissant, comme l'ont soutenu plus ou moins explicitement Descartes, Leibniz (1) et Kant, qui en fait, dans sa *Critique de la raison pure*, un concept *à priori*, une catégorie de l'entendement, une forme purement subjective de la connaissance. — C'est là une hypothèse gratuite et antiscientifique : « La supposition de quelque chose d'inné, dit Maine de Biran, c'est la mort de l'analyse, c'est le coup de désespoir du philosophe qui, sentant qu'il ne peut remonter plus haut et que la chaîne des faits lui échappe, se résout à la laisser flotter dans le vide. » N'est-il pas dangereux d'ailleurs de faire de l'idée de *cause* et des autres notions premières des conceptions tout à fait indépendantes de l'expérience? Qui nous garantit, en effet, que ces conceptions *à priori*

(1) Descartes et Leibniz semblent pourtant avoir enseigné l'innéité de la raison, de l'entendement, de la *faculté* d'avoir des idées nécessaires, plutôt que l'innéité de ces *idées*.

correspondent à la réalité et que, lorsque nous affirmons d'un chose qu'elle est cause ou effet, nous ne tombons pas dans l'er reur d'un cachet de cire intelligent, qui, posant son empreint sur les objets, croirait que les objets sont ce qu'il les fait? L scepticisme objectif découle donc logiquement de la théorie d l'innéité de Descartes et de Leibniz, comme de l'idéalisme trans cendantal de Kant.

Enfin, l'idée de *cause* ne saurait être le résultat de la *visio* directe et immédiate de Dieu et de l'Infini, comme l'a prétend Malebranche. — La conscience nous atteste, en effet, qu'ici-ba nous ne voyons pas Dieu directement, immédiatement.

C'est donc la *raison* qui, par sa virtualité propre, conçoit l *cause* et l'*effet* à l'occasion des données de la conscience, e cette conception, cette idée joue le plus grand rôle soit dans l *science pure*, soit dans la *morale*.

La science, en effet, est la connaissance des principes et de causes, « *rerum cognoscere causas*, » comme dit Virgile. « Savoir c'est connaître par la cause, » disait Aristote, et Bacon : « *Vere scire per causas scire.* » La recherche des causes, c'est-à-dire du pourquoi et du comment des choses, et des lois des phénomènes, voilà l'objet principal, sinon l'objet unique de toute science vraiment digne de ce nom, et en particulier des *sciences physiques et naturelles* et des *sciences morales*, qui appliquent à chaque instant ce principe : les mêmes causes placées dans les mêmes circonstances produisent les mêmes effets. Mais si les premières de ces sciences nous révèlent les causes des phénomènes matériels, et les secondes les causes des phénomènes intellectuels et moraux, les unes et les autres n'atteignent que des *causes secondes*, au-dessus desquelles la raison et la métaphysique reconnaissent la nécessité d'admettre une *cause première*, de laquelle toutes les causes secondes tiennent et leurs existence et leur causalité. Cette cause première, c'est Dieu, c'est l'Etre nécessaire et Infini, principe suprême de tout ce qui existe et dernier mot de toute science.

En *morale*, on applique aussi à chaque pas l'idée de *cause* et le principe de causalité. — Qu'est-ce, en effet, que la liberté, sinon le pouvoir d'être *cause* de ses actes et maître absolu de ses déterminations? — Qu'est-ce que la responsabilité, sinon l'obligation de rendre compte des actes dont on est la *cause*

bre et volontaire? — Qu'est-ce que le mérite et le démérite, non l'accroissement et la diminution de son excellence pernnelle, de sa dignité morale par des actes dont on est la *use* responsable? — Qu'est-ce que la vertu et le vice, sinon s habitudes imputables à cette *cause* qui est le moi? — u'est-ce que la récompense et le châtiment, sinon des effets cessaires et rigoureux de la conduite qu'on a tenue et des tes dont on est la *cause?* — Supprimez en morale la *cause* et causalité: vous supprimez du même coup la responsabilité, mérite et le démérite, le vice et la vertu, le châtiment et la compense, c'est-à-dire la moralité elle-même.

On peut donc dire que l'idée de *cause* est l'âme et la vie de utes les sciences ou plutôt, comme le dit Fénelon, un rayon ce « soleil des esprits, qui éclaire tout homme venant en ce onde, beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les rps. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 863. De rigine de l'idée de cause et du principe de causalité.
(Sorbonne, 1869.)

864. Qu'est-ce que le principe de causalité? Est-il *à priori* ou *a steriori?* Vient-il des sens, de la conscience ou de la raison?
(Sorbonne, 1870.)

865. Origine psychologique de l'idée de cause. Ses rapports avec le incipe de causalité. (Sorbonne, 1878.)

866. Origine des notions de cause et de loi : leurs rapports.
(Nancy, 1890, avril 1892.)

867. Qu'entend-on par causes et quelles sont les différentes espèces causes (1)? (Sorbonne, 1877.)

868. De l'idée de cause, dans la nature, dans notre âme, en Dieu.
(Grenoble, 1890.)

869. Qu'est-ce qu'une cause seconde et une cause première? Sur elles raisons se fonde l'esprit humain pour affirmer l'existence de cause première? (Nancy, nov. 1890.)

870. Quelle différence doit-on faire, dans le langage philosophique, tre ces deux expressions : une cause seconde et une cause première?
(Sorbonne, 1872.)

871. Le principe de causalité : sa nature, son origine, ses applicans (2). (Caen, novembre 1889.)

872. Du principe de causalité. — Sa vraie formule. — Dérive-t-il l'expérience? (Sorbonne, 1867, 1872, 1874.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 385.
(2) Voir ce sujet traité dans la Dissertation précédente.

873. Le principe de causalité. Son origine. Son rôle dans l'acti intellectuelle. (Nancy, 1890.

874. Du principe de causalité. Comment on l'applique dans les sci ces physiques et aussi dans les sciences morales. Que penser de l'us qu'on en fait en métaphysique? (Dijon, 1889.

875. Qu'est-ce que le principe de causalité? Qu'est-ce que le pr cipe de substance? Ces deux principes tirent-ils leur origine des se (Sorbonne, 20 août 1869, 25 novembre 1871.

876. De l'origine de l'idée de cause et de ses rapports avec le pr cipe de causalité? (Sorbonne, 16 novembre 1869.

CXX.

Comparer le principe de causalité et le principe de finalité

(Sorbonne : août 1877.)

Plan. 1. Formule du *principe de causalité.*

2. Formule du *principe de finalité.*

3. Ces deux principes sont des vérités premières et à ce titre ils or
   a) une évidence intuitive ;
   b) une universalité à la fois subjective et objective ;
   c) une nécessité également objective et subjective .

4. Ils ne viennent des *sens et de l'expérience*
   a) ni directement, par la perception,
   b) ni indirectement, par le travail de l'esprit.

5. Ils ont leur origine dans la *raison*, qui les conçoit à l'occasi des données de l'expérience et surtout de la conscience.

6. Ils nous amènent également à la conception de l'*Infini*, qui n apparaît comme la Cause première et la Fin dernière de toutes chos

7. Malgré ces rapports, le *principe de causalité* et le *principe finalité* diffèrent entre eux,
   a) parce que le second dépend du premier et en est comme conséquence ;
   b) parce que l'un explique les conséquents par les antécéden et l'autre les antécédents par les conséquents;
   c) parce que, d'après certains philosophes, ils s'excluent, qui est une exagération ;
   d) parce qu'ils ne jouissent pas de la même autorité dans sciences et que le principe de *finalité* a paru suspect à c tains philosophes (Bacon, Descartes) dans les sciences phy ques et naturelles.

8. Pourtant, de ce que nous ne connaissons pas la *fin* de to chose, il ne s'ensuit pas que cette fin n'existe point. — D'ailleurs, finalité est souvent évidente et indéniable : en physiologie, par exemp

Développement. — Il n'y a pas d'effet sans cause; tout fet a une cause, ou plutôt, tout ce qui commence d'exister a ne cause : voilà le *principe de causalité*.

« Rien n'existe sans fin; tout a une fin, une destinée; ni eu ni la nature ne font rien en vain, » comme disait Aristote : voilà le *principe de finalité*.

Les deux principes *de causalité* et *de finalité* sont généralement comptés parmi les vérités premières les plus importantes ils présentent tous les caractères de ces connaissances fondamentales : *évidence parfaite*, *universalité* et *nécessité*.

Ainsi d'abord, ils sont l'une et l'autre d'une *évidence intuitive*, immédiate, qui nous frappe sur-le-champ et à laquelle l'esprit saurait refuser son adhésion. Il suffit d'être raisonnable ur être invinciblement convaincu que tout fait, tout phénomène a une cause et que tout être, toute action a une fin; nous vons de la même manière et aussi certainement qu'il y a des uses efficientes et des causes finales, comme disent les philosophes pour désigner la fin : la fin, en effet, est en quelque on une cause; elle ne produit pas l'effet, mais elle détermine la cause efficiente à le produire; elle est un principe de ouvement et d'activité; si ce n'est pas *par* elle, c'est *pour* e que le mouvement se produit.

En second lieu, les principes de causalité et de finalité sont alement *universels*, c'est-à-dire qu'ils s'appliquent, le preer à tous les effets passés, présents et futurs, le second à tous êtres, à toutes les actions possibles et imaginables; c'est-à-e encore qu'ils se trouvent chez tous les hommes, les mêmes ns tous les temps et tous les lieux. « Ce *sont eux*, peut-on e avec Fénelon, qui font qu'un sauvage du Canada pense aucoup de choses comme les philosophes grecs et romains ont pensées... Ce sont eux qui donnent des pensées uniforms aux hommes les plus jaloux et les plus irréconciliables re eux. »

Enfin, ils sont *nécessaires* et absolus; car les rapports qu'ils exprint ne peuvent pas ne pas exister ou exister autrement. — Que nivers se bouleverse et s'anéantisse; qu'il n'y ait plus même un esprit pour raisonner sur les effets et les causes, sur les yens et la fin, il sera toujours également *vrai en soi* que t ce qui existe ou peut exister doit avoir une fin; il sera

toujours impossible, métaphysiquement impossible qu'il y un effet sans cause. « On peut bien ne penser pas actuellem à ces vérités ; il pourrait même se faire qu'il n'y aurait ni u vers ni esprits capables de penser à ces vérités; mais ces v tés n'en seraient pas moins *constantes en elles-mêmes*, quoi nul esprit ne les connût, comme les rayons du soleil n'en raient pas moins véritables, quand même tous les hommes raient aveugles et que nul n'aurait des yeux pour en être écl ré. » (Fénelon : *Traité de l'existence de Dieu ; 1re partie*).

Le *principe de causalité* et le *principe de finalité*, ayant mêmes caractères, doivent avoir la même origine.

Ils ne viennent pas *des sens et de l'expérience*, quoi qu aient pu dire les empiriques anciens et modernes, Leucipp Démocrite, Épicure et Lucrèce, Zénon et les Stoïciens, Hob et Gassendi, Locke et Condillac, David Hume, Auguste Co et les positivistes, Stuart Mill et les associationistes, Herb Spencer et les évolutionnistes. — En effet, l'expérience, c' à-dire le sens intime et les sens extérieurs, nous montre b des phénomènes qui succèdent à d'autres phénomènes ; mais ne saurait saisir le lien nécessaire, le *nexus causal*, comme Kant, qui unit l'effet à la cause efficiente. — Ce n'est pas plus l'expérience qui nous donne la conviction que tout a fin ; elle l'ébranlerait plutôt : nous sommes, en effet, incessa ment les témoins de faits dont nous ne pouvons deviner la sur des milliers de pourquoi et de comment que nous n posons, il en est à peine quelques-uns auxquels nous tr vons une réponse vraisemblable. Et cependant, nous affirm invinciblement que tout a une fin, comme tout a une cau bien que l'étiologie soit la partie la plus obscure de la mé cine, de la météorologie, etc.

Qu'on ne dise pas que les principes *de causalité* et *de fina* peuvent venir de l'expérience *indirectement*, c'est-à-dire pa travail de l'esprit s'exerçant sur les données expérimental car on aura beau élaborer, transformer ces données nécessa ment contingentes, particulières et relatives ; jamais on n fera sortir ce qu'elles ne contiennent pas; jamais on ne tir le plus du moins, le nécessaire du contingent, l'absolu du r tif, l'universel du particulier. « Votre esprit, disait Malebr che aux sensualistes, est un merveilleux ouvrier : il sait ti

infini du fini ! Je ne sais si c'est ainsi que vous l'avez appris ; crois que vous ne l'avez jamais bien compris. » (*Entretiens ur la métaphysique*).

Les principes *de causalité* et *de finalité* ont donc leur origine ıns une faculté supérieure aux sens et à l'expérience : cette culté, c'est la *raison*, qui distingue l'homme de l'animal, la ıison, qui est la source de toutes les vérités premières, la raiɔn, qui, aussitôt qu'elle s'éveille en nous, saisit directement, imıédiatement le rapport de l'effet à la cause, des moyens à la n. — C'est la gloire de Maine de Biran d'avoir placé l'origine l'idée de cause et du principe de causalité dans la conscence réfléchie de l'activité volontaire, de l'effort moteur, de force agissante qui est le moi. « La première *cause* pour nous, t Victor Cousin, est la volonté, dont le premier effet est une ɔlition. Là est la source la plus haute et la plus pure de la ɔtion de *cause*, qui s'y confond avec celle de la personnalité. » - L'idée de *fin*, de but à atteindre, est aussi puisée dans la ɔnscience de notre activité. Nos actes raisonnables ont des otifs, c'est-à-dire que nous sommes portés à les faire pour ıelque raison ; ils ont un but, c'est-à-dire qu'ils sont exécutés ı vertu d'un certain résultat conçu et désiré : voilà la preière finalité que nous concevons et que nous affirmons. Cela t si vrai que l'enfant croit tout d'abord que toutes les causes, utes les forces sont semblables à lui-même : il leur attribue personnalité, la conscience, la responsabilité ; il punit la erre, la chaise, contre lesquelles il s'est heurté, jusqu'au oment où la raison, arrivée à son entier épanouissement, i fait distinguer la causalité et la finalité *externes* de la causaé et de la finalité *internes*.

Outre qu'ils ont une origine commune, le *principe de caulité* et *le principe de finalité* nous font arriver également à la ɔnception de l'*Infini*. — Non seulement la raison prononce que ut a une cause, mais elle ajoute que tout a une cause preière ; cette Cause première, principe de tout ce qui existe, est le Dieu créateur, que nous adorons. — Non seulement nous mmes convaincus que tout a une fin dans le monde, mais nous oyons que cette finalité universelle est nécessairement l'œue d'une intelligence ordonnatrice et infiniment puissante : c'est le fond de la preuve populaire de l'existence de Dieu, connue

sous le nom de preuve *des causes finales*, ou preuve *téléologiq*

Malgré leurs rapports étroits, le *principe de causalité* et *principe de finalité* présentent des différences.

Ainsi d'abord, le *second diffère du premier en ce qu'il en pend* et qu'il en est déjà comme une conséquence, conséquer pourtant si immédiate qu'on en aperçoit à peine la subordin tion. En effet, si rien n'existe sans cause, et si d'autre part t est intelligible ; si, en d'autres termes, la force à son origine intelligente, il y a de la finalité dans toutes ses actions, da tous ses effets : quand on a posé les principes de la causalité de la raison suffisante, celui des causes finales en résulte p la plus simple des déductions. Il n'est pas moins certain pour ê évident d'une évidence dérivée. Pourtant, il y a des philos phes qui, comme M. Janet, hésitent à le ranger parmi les vé tés nécessaires et les *principes à priori*, parce que pour eux n'est pas immédiatement évident qu'il ne puisse pas y av d'ordre sans finalité. (E. Charles).

En second lieu, « le principe *de causalité*, dit M. Boirac, ex que les conséquents par les antécédents », les effets par causes, le présent par le passé ; — le principe *de finalité* plique les antécédents par les conséquents, le présent l'avenir. — Le premier lie les phénomènes en une série régr sive, le second en une série progressive : la finalité est u causalité renversée. — En outre, le principe de causalité lie que des phénomènes successifs ; le principe de finalité aussi les phénomènes coexistants.

D'après d'autres philosophes, le *principe de* causalité et lui *de finalité* seraient tellement différents qu'ils s'excluraie Suivant le premier de ces principes, les seules lois mécaniqu devraient suffire à rendre possible l'existence des choses ; s vant le second, comme le dit Kant, qui a insisté sur cette a tinomie, « certaines productions naturelles ne sont pas possib d'après des lois purement mécaniques. » En d'autres term on a presque deux conceptions contradictoires de l'unive suivant qu'on l'attribue à la force ou à l'intelligence ; il deux règnes incompatibles, celui de la mécanique et celui de morale. — Mais la seule activité que nous connaissions, qui nous sert de type pour concevoir toutes les autres, ce du moi, n'est-elle pas en même temps une cause de mou

ient et une cause intelligente, dont les mouvements sont ajus-s à une fin? Les deux *principes de finalité* et *de causalité* ne excluent donc pas (E. Charles). Mais ils ne jouissent pas de même *autorité* aux yeux des philosophes et des savants.

Au lieu que le *principe de causalité* est admis par tout le mon-e et dans toutes les sciences, sciences physiques, sciences aturelles, sciences morales, le *principe de finalité* a paru sus-ect dans un certain nombre de sciences. — « La recherche es causes finales est stérile, disait Bacon, et semblable à une erge consacrée à Dieu, elle n'enfante pas. » Mais en l'inter-sant au physicien, l'auteur du *Novum organum* en faisait une oligation pour le métaphysicien : « C'est dans la métaphysi-ue, dit-il expressément, qu'elle est à sa place. » — Descartes défie, lui aussi, du principe de finalité. « Tout ce genre de uses, dit-il dans sa troisième *Méditation*, qu'on a coutume de er de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques naturelles; car il ne semble pas que je puisse sans témérité chercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables Dieu. » Il est plus sévère encore dans les *Principes de la phi-ophie*, où il dit : « Nous rejetterons entièrement de notre phi-sophie la recherche des causes finales. » — D'après Spinoza, outes les causes finales ne sont rien que de pures fictions ima-nées par les hommes. » — Il y a là évidemment beaucoup exagération ; mais il faut reconnaître que le principe de alité a été singulièrement discrédité par les puérilités scienti-ues dont il a été l'occasion. Au moyen-âge, sous prétexte que nature des êtres découle de leur fin, on s'abandonna aveu-ment à la recherche de la cause finale des phénomènes pour déduire la nature à coup de syllogismes : or, comme la use finale était souvent inconnue, on l'imagina et la science ula tout entière sur des conceptions chimériques ou plutôt meura immobile. Une autre erreur, plus excusable peut-être, répandit au nom du principe de finalité : c'est que l'homme la fin de toutes choses et que rien dans l'univers n'a été é que pour lui. Enfin, les anomalies nombreuses que la ence signale dans la nature ont permis de douter de la fina-é dans la création.

Quelque fondées que soient les objections élevées contre le ncipe *téléologique*, comme l'appelle Kant, il ne faut pas

accepter la conclusion trop générale qu'on prétend en tirer. I ce que nous ne connaissons pas la fin de toute chose, il ne s'e suit pas que cette fin n'existe point. De ce qu'il y a des an malies dans la nature, il ne s'ensuit pas que tout y marche a hasard.

Ceux mêmes qui triomphent de trouver la création en d faut ne sont étonnés de ses erreurs que parce qu'elles ne so pas dans l'ordre prescrit par la raison. — D'ailleurs, il y a d cas où la finalité apparaît si clairement que les yeux les pl prévenus sont forcés de la reconnaître, et la physiologie fournit des exemples éclatants (E. Charles). — En tout cas, si l sciences naturelles renoncent à rechercher pourquoi les chos sont telles qu'elles sont, elles ne peuvent empêcher l'homme se demander à propos de lui-même : « Pourquoi donc ai-je é mis au monde ? Quelle est ma fin et ma destinée ? »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 8 Des principes de causalité et de finalité. Leur rôle dans les scien et dans la philosophie. (Sorbonne, 1889.

878. Définir avec exactitude le principe des causes finales. En qu diffère-t-il du principe de causalité ? Quelles en sont les principa applications ? (Sorbonne, 7 août 1872).

879. Le principe des causes finales peut-il se ramener au princi de causalité ? (Sorbonne, 1882.

880. Quelle est, selon vous, la meilleure formule du principe de fir lité ? (Sorbonne, 1878,

881. De la nature et de la valeur du principe de finalité. (Besançon, 1890.

882. Est-il vrai que le principe des causes finales soit stérile da les sciences et illégitime en philosophie ? (Paris, novembre 1893.

883. Qu'est-ce qu'une cause efficiente ? Qu'est-ce qu'une cau finale ? Les phénomènes de l'univers sont-ils réglés par la loi d causes efficientes ou la loi des causes finales ? ou bien le sont-ils à fois par l'une et l'autre ? (Lyon, 1892.

884. Qu'entend-on par causes finales ? Doit-on en reconnaître da la nature ? (Sorbonne, 12 novembre 1869.

885. L'idée d'infini peut-elle être tirée de l'expérience ? (Sorbonne, 1878,

886. Comment peut-on dire que l'idée de Dieu résume en elle to les principes directeurs de l'entendement humain ? (Sorbonne, 10 juillet 1882.)

887. Comment se forme et se développe dans l'esprit l'idée de Die (Sorbonne, 16 novembre 1880. Aix, nov. 1892.

888. Analyse de l'idée de perfection. (Lyon, 1890.

CXXI.

Du subjectif et de l'objectif (1).

(Lyon, 17 juillet 1890.)

Plan. — 1. Exemples de phénomènes *subjectifs*.

2. Exemples de réalités *objectives*.

3. Définition du *subjectif*.

4. Définition de l'*objectif*.

5. L'acte le plus simple de l'intelligence est à la fois *subjectif* et *bjectif*.

6. L'opposition du *subjectif* et de l'*objectif* a donné lieu au prolème de la valeur *objective* de la connaissance, agité

a) par les Sophistes;

b) par Socrate, Platon, Aristote, les Stoïciens;

c) par Arcésilas, Carnéade, Ænésidème, Agrippa, Sextus Empiricus.

7. Au moyen âge, les termes *subjectif* et *objectif* n'avaient qu'une aleur logique.

8. Pour Descartes, la réalité *objective* d'une idée, c'était l'être de ı chose representée par cette idée.

9. Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, a donné un sens bsolu à la distinction du *sujet* et de l'*objet* et posé le problème du assage du *subjectif* à l'*objectif*, résolu si différemment par le *scepticisme*, le *relativisme*, l'*idéalisme*, le *dogmatisme*.

10. Le problème de l'être est aussi lié à l'opposition du *subjectif* t de l'*objectif*.

11. Cette opposition se retrouve dans une foule de questions : *lassification des sciences*, *méthode psychologique, origine des lées, etc*.

12. Elle peut se ramener à l'opposition de deux sujets et par là ıême à l'harmonie.

Développement. — Le plaisir et la douleur, la joie et la ristesse, les sensations et les sentiments, voilà des phénomènes *ubjectifs*.

Le monde des corps, la terre, le ciel, nos semblables, voilà les réalités *objectives*.

Le *subjectif*, — ainsi appelé du latin *subjectum*, sujet (2), ce qui est placé dessous, ce qui est la substance ou l'esprit pensant, — c'est tout ce qui appartient au moi, au τὸ ἐγώ *cogitans*, ce qui n'existe qu'en lui et par lui.

(1) Voir le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

(2) En grec ὑποκείμενον.

L'*objectif*, du latin *objectum*, *objicere*, ce qui est placé devant nous, c'est tout ce qui existe ou est censé exister en dehors du moi pensant, dans la réalité telle qu'elle est en soi et indépendamment de l'esprit.

L'acte le plus simple de l'intelligence, idée, perception, jugement, est à la fois *subjectif* et *objectif : subjectif*, en tant qu'il nous apparaît comme une modification, un état du sujet ou de l'esprit pensant; *objectif*, en tant qu'il implique un objet connu, pensé, que cet objet soit réel ou chimérique : Ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τί, disait Platon.

La distinction exprimée par les termes *subjectif* et *objectif* s'est présentée à l'esprit humain dès qu'il a commencé à réfléchir sur lui-même; elle a aussitôt suscité un doute terrible, une question de vie ou de mort pour la pensée humaine : les objets que nous croyons connaître, esprits ou corps, êtres ou qualités, substances ou rapports, existent-ils véritablement, et s'ils existent, sont-ils conformes aux idées qui nous les représentent et aux jugements que nous en portons d'après les lois de notre intelligence?

Voilà le problème agité par les Sophistes, par Gorgias et Protagoras au moins, lorsqu'ils disaient, — le premier, que rien n'existe, que, si quelque chose existe, nous ne pouvons pas le connaître, et que, puissions-nous le connaître, nous ne pourrions pas le faire connaître aux autres;—le second, que « l'homme est la mesure de toutes choses, des choses qui sont en tant qu'elles sont, des choses qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas : Πάντων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς μὴ ἔστιν. »

Socrate, Platon, Aristote réfutèrent diversement le subjectivisme de la sophistique et leur dogmatisme, quoique fort différent, aboutissait à cette même conclusion : que la vérité existe et qu'elle consiste dans la conformité de la connaissance avec l'objet connu.

C'était aussi la doctrine des Stoïciens, contre lesquels s'élevèrent d'abord Arcesilas, le chef et le fondateur de la moyenne Académie, puis Carnéade et la Nouvelle Académie, qui soutenaient que nous n'avons aucun moyen de discerner « la représentation vraie et la représentation fausse, celle qui répond exactement à la nature des êtres et celle qui est dans notre

sprit seulement. » Ænésidème, Agrippa, Sextus Empiricus urent encore plus pressants contre le dogmatisme, et leur cepticisme n'est au fond que le subjectivisme.

Au moyen âge, les mots *sujet* et *objet*, *subjectif* et *objectif*, avaient pas le sens métaphysique et absolu que nous leur ttachons aujourd'hui, mais seulement un sens logique et urement relatif. « Ainsi, l'âme, en tant qu'elle pense, était onsidérée comme *sujet;* en tant qu'elle est pensée et se sounet à ses propres investigations, elle était considérée comme *bjet*. Personne ne songeait à la diviser d'avec elle-même. » uant à la manière dont l'âme conçoit les autres êtres, cette ifficulté était résolue par la définition de la vérité donnée par lexandre de Halez et saint Thomas : « *adæquatio intellectus et rei, cundum quod intellectus dicit esse quod est et non esse quod on est*; une équation entre l'intelligence (le sujet) et l'objet, n tant que l'intelligence affirme l'existence de ce qui est et la on existence de ce qui n'est pas. »

« Par la réalité *objective* d'une idée, disait Descartes dans les *éponses aux secondes objections,* j'entends l'entité ou l'être de chose représentée par cette idée, en tant que cette entité est ans l'idée. » D'après lui, « la réalité proprement dite, celle de objet même que nos idées nous représentent, quand cet objet st tout à fait conforme à nos idées, se nomme la réalité *forelle* ou *actuelle*. Ainsi, le soleil est dans notre pensée *objectiment;* il est dans la nature *actuellement* ou *formellement* ».

C'est Kant qui, dans sa *Critique de la raison pure*, a donné la distinction du *subjectif* et de l'*objectif* le sens absolu et adical qu'on y attache maintenant en philosophie. — Pour lui, n effet, le *sujet*, ce n'est pas l'âme, ce n'est pas la personne umaine, ce n'est aucun être : c'est un fait indéfinissable existnt on ne sait où ni pourquoi, la pensée ayant conscience elle-même. Le *je pense* qui accompagne toutes nos perceptons et tous les actes de notre entendement, voilà, selon ant, ce que nous appelons notre *moi*. Ce que nous prenons our des idées nécessaires et absolues, ce sont simplement les is et les formes de cette pensée, ou l'ordre dans lequel elle ispose les divers phénomènes de la sensibilité, autre fait que ous ne savons encore à quoi rattacher. — L'*objet*, ou, comme on appelle aussi, la *chose en soi*, c'est ce que nous admettons

au delà et indépendamment de ce double fait, la sensibilité e la pensée. Mais existe-t-il véritablement rien de semblable Nous n'avons en nous, ou plutôt il n'y a dans notre intelli gence et dans nos sens aucun moyen de le savoir; et toute les fois que la raison tente de passer des choses telles qu'elle lui paraissent ou *phénomènes* aux choses en soi ou *noumène* elle tombe dans des contradictions insolubles.

Voici donc le problème introduit par Kant dans la métaphy sique : quels sont les rapports du *sujet* et de l'*objet*, de la *pens* et de l'*être?* Comment passer du subjectif à l'objectif? Com ment la pensée peut-elle s'accorder avec la réalité?

Le *scepticisme* révoque en doute toute certitude, toute vérit et dit avec Pyrrhon : « Pas plus ainsi qu'ainsi, » ou avec Mon taigne : « Peut-être!.. Que sais-je? »

Le *relativisme*, le *subjectivisme*, le *criticisme* prétendent qu' n'y a ni vérité ni certitude absolues; que la certitude et l vérité sont relatives, sinon à telle ou telle intelligence en pa ticulier, du moins à l'intelligence humaine en général, tel qu'elle est actuellement constituée; elles ne sont que la tradu tion, en notre langue, de la vérité et de la certitude absolu dont le texte original nous est absolument caché.

L'*idéalisme*, lui, ramène l'objet de la connaissance au suj pensant et soutient que les choses n'ont d'existence que dan la pensée et par la pensée : *esse est percipi*, exister, c'est êtr connu.

Le *dogmatisme* affirme que les choses et les réalités *obje tives* sont telles que le *sujet* les conçoit et les affirme, comm l'expérience nous le montre tous les jours.

Ce n'est pas seulement le problème de la connaissance q est lié à l'opposition du *sujet* et de l'*objet;* c'est aussi le pro blème de l'être; car il n'y a en somme que trois grands sy tèmes métaphysiques : ou l'on cherche dans le *sujet* l'expl cation de l'*objet*, et c'est alors l'idéalisme et le spiritualism ou l'on cherche dans l'*objet* l'explication du *sujet*, et c'e alors le matérialisme; ou enfin, l'on cherche l'explication d *sujet* et de l'*objet* dans un troisième terme, qui, sans être a tuellement l'un ou l'autre, les contient tous deux en puissanc et c'est alors le panthéisme (Boirac).

Indépendamment de ces grands systèmes auxquels a donn

ieu l'opposition du *subjectif* et de l'*objectif*, il y a une foule de uestions philosophiques où on la retrouve et qu'elle domine. - Ainsi, à propos de la classification des sciences, on peut se lacer au point de vue *subjectif*, comme Bacon et d'Alembert, t diviser les sciences d'après les facultés principales du sujet ensant, mémoire, raison, imagination (1), ou au point de vue *bjectif*, et distribuer les sciences, comme Ampère, d'après leurs bjets, en sciences *cosmologiques* et sciences *noologiques*. — insi encore, à propos de la méthode psychologique, on disngue la méthode *subjective*, qui consiste à étudier le moi par moi, par la réflexion, et la méthode *objective*, qui étudie le ioi et la nature humaine telle qu'elle se révèle à nous dans os semblables, dans l'histoire, les langues, la littérature, les eaux-arts, la psycho-physique, la psychologie animale. — Ainsi ncore, à propos de la question de l'origine des idées, il y a le ensualisme et l'empirisme d'une part, d'après lesquels tout ans nos connaissances vient du dehors et de l'*objet* connu, idéalisme d'une autre part, d'après lequel le *sujet* pensant npose aux choses ses idées innées ou ses catégories. — Ainsi ncore, les déterministes expliquent par des circonstances *objecives* l'acte volontaire et libre, que les spiritualistes rapportent out entier au *sujet*, qui se détermine dans sa pleine et parfaite utonomie. — Ainsi enfin, en esthétique, à propos de la nature u beau et des principes de l'art, les réalistes disent que tout ela est purement *objectif*, tandis que les *idéalistes* font leur art au sujet pensant et à l'imagination créatrice.

Sans entrer dans la discussion de ces problèmes, on peut ire que l'opposition du *sujet* et de l'*objet* est toute relative : ar enfin, « l'*objet* tel qu'il est en soi, n'est qu'un *sujet* semlable à celui que nous apercevons en nous-mêmes, s'il s'agit es autres hommes, ou inférieur au moi, s'il s'agit des aniaux et des choses, ou supérieur au moi et au non-moi, s'il agit de Dieu. Ainsi l'*objet*, c'est simplement l'aspect sous equel les sujets apparaissent les uns aux autres. L'opposition u *subjectif* et de l'*objectf* se ramène finalement à l'opposition éciproque de deux sujets et par là même à l'harmonie. »

(1) Voir le *De Dignitate et augmentis scientiarum*, et le *Discours prélitinaire de l'Encyclopédie*.

Sujets donné aux examen du baccalauréat. — 889. Qu'en tend-on aujourd'hui en philosophie par les mots de subjectif et d'ob jectif? Quels sont les problèmes liés à l'opposition de ces deu termes? (Sorbonne, 1886.)

890. De l'idée de substance et de son rôle en philosophie. (Besançon, 1890.)

891. Le sensualisme et le matérialisme. Vous exposerez, sans le réfuter, leurs rapports et leurs différences. (Montpellier, nov. 1892.)

MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE.

L'EXISTENCE DU MONDE EXTÉRIEUR. — LA NATURE EN GÉNÉRAL : LA MATIÈRE ET LA VIE.

COSMOLOGIE RATIONNELLE.

CXXII.

Sur quelles raisons s'est-on toujours appuyé pour mettre e doute l'existence des corps?
(Sorbonne, 8 juillet 1884.)

Plan. — 1. L'*existence des corps* est un fait évident et incon testable.

2. Néanmoins, il s'est rencontré des philosophes qui l'ont révoqu en doute et les raisons sur lesquelles ils se sont appuyés sont :
   a) les illusions et les *erreurs des sens*, alleguées par les Éléate Hobbes, Descartes, Malebranche, Berkeley;
   b) la ressemblance de la *veille avec le sommeil*, dont ont parl Descartes et Pascal;
   c) la théorie des *idées images* ou idées représentatives, don rien ne nous garantit la conformité avec la réalité, comm l'ont dit Berkeley et David Hume;
   d) la *relativité* de la connaissance et la difficulté de passer d sujet à l'objet, qu'alléguaient les Sophistes et dont arguen encore Kant, Stuart Mill, Bain, Taine, etc.

3. Ces raisons sont rejetées par la saine philosophie qui nous dit
   a) à propos des *illusions des sens*, qu'il y a deux sortes de per ceptions, les perceptions *naturelles*, dans lesquelles l'erreu est impossible, et les perceptions *acquises*, dans lesquelle l'erreur se glisse souvent;

b) à propos du *sommeil et de la veille*, que la conscience les distingue très bien l'un de l'autre;
c) à propos de la théorie *des idées images*, que c'est une théorie condamnée par le bon sens;
d) à propos de la *relativité* de la connaissance et de la difficulté du passage du sujet à l'objet, qu'elles n'ont jamais empêché les hommes de bonne foi de croire à l'existence du monde extérieur.

Développement. — L'*existence des corps* nous semble si idente et si certaine, le sens commun l'affirme d'une maère si invincible qu'un homme sensé ne saurait de bonne foi révoquer en doute. Quand l'ouïe nous fait percevoir un son, vue une couleur, le toucher une étendue résistante, nous oyons spontanément, mais fermement, à l'existence et à la alité de cette étendue, de cette couleur, de ce son, et le téoignage des sens, qui nous font percevoir l'existence et les opriétés des corps, qui sont les interprètes et les messagers s choses, « *interpretes ac nuntii rerum*, » ainsi que l'a dit Ciron, et comme « les ministres de l'âme à l'extérieur, ses mistres des affaires étrangères, » ainsi que parle un philosophe ntemporain, le témoignage des sens a, aux yeux de tout le onde, une autorité incontestable et une valeur absolue.

Néanmoins, il s'est toujours rencontré des philosophes qui t *mis en doute l'existence des corps* et allégué en faveur de ır doute des raisons plus ou moins spécieuses.

« Rien de plus commun, ont-ils dit tout d'abord, que les ilions et *les erreurs des sens* : quand on a la jaunisse, on it tout jaune autour de soi; dans certaines maladies, on uve une saveur amère à tous les aliments qu'on goûte; si n regarde le ciel, il semble toucher la terre à l'horizon; le eil paraît n'avoir qu'un pied de diamètre; un bâton plongé ıs l'eau semble brisé; les arbres d'une longue allée diminent peu à peu aux regards; quand on est emporté par un uvement rapide, on se croit immobile, tandis que tout auır de soi semble marcher et s'enfuir. Comment donc s'en porter au témoignage des sens, que l'on prend si souvent flagrant délit de mensonge? Comment croire à l'existence à la réalité des corps, que l'on ne connaît que par des fatés si trompeuses? » — Voilà l'argument donné plus ou moins

explicitement par *Parménide* et les *Éléates*, qui ne voyaient q des illusions dans les données des sens et que de vaines a parences dans les corps, dans les choses matérielles et finie — par *Hobbes*, qui affirme « que, si nous suivions seuleme le témoignage des sens, nous aurions sujet de douter si que que chose existe ou non; » — par *Descartes* qui, dans quatrième partie de son *Discours de la méthode* et dans *Première Méditation*, fonde son doute méthodique sur ce f « que les sens nous trompent quelquefois et qu'il est de prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui no ont une fois trompés; » — par *Malebranche*, qui a suivi s maître et fait reposer la croyance à l'existence des corps, n pas seulement sur la véracité divine, comme Descartes, m sur la révélation surnaturelle; — enfin par *Berkeley*, qui, da ses *Principes de la connaissance humaine* et dans ses *Dialogu entre Hylas et Philonoüs*, affirme que « la terre et tout ce c pare son sein, en un mot tous les corps dont l'assembla compose ce magnifique univers n'existent pas en dehors notre esprit. »

Une seconde raison donnée par les idéalistes contre l'ex tence des corps se tire de la *ressemblance de la veille avec sommeil*. « Dans le sommeil, dans le rêve, disent-ils, no croyons fermement à des chimères; pourquoi donc les pe ceptions de la veille ne seraient-elles pas, elles aussi, des r ves, des illusions? Pourquoi cette autre moitié de la vie nous croyons veiller ne serait-elle pas un rêve éveillé? » « P sonne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort, disait Pascal, et Descartes basait encore son doute méthodiq sur cette considération que « toutes les mêmes pensées q nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir qua nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui s vraie. »

Une troisième raison sur laquelle se sont appuyés les idé listes, ou du moins *Berkeley* et *David Hume*, pour nier l'ex tence des corps, c'est la *théorie des idées images* ou des idé représentatives de Locke. « S'il est vrai que nous ne conna sons pas les corps directement et en eux-mêmes, comm l'affirme l'auteur de *l'Essai sur l'entendement humain*, m seulement par l'intermédiaire des idées ou images qui no

es représentent, comme nous ne sommes jamais sûrs que de existence de ces idées ou images, et comme rien ne nous arantit leur fidélité, leur conformité avec la réalité, nous ne ouvons jamais être assurés de l'existence des choses extéieures. »

Une dernière raison contre l'existence des corps se tire de ı *relativité de nos connaissances*. — C'est celle qu'alléguaient ·s *Sophistes*, *Gorgias* et *Protagoras* en particulier, d'après squels « l'homme est la mesure de toutes choses : πάντων ετρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς μὴ τιν; » — c'est celle que mettent en avant *Hamilton, Stuart ill, Bain, Herbert Spencer*, M. *Taine*, pour soutenir que « le onde avec tous ses corps et tous ses phénomènes n'est ı'une construction de la pensée opérant sur les sensations, » ı que « les corps sont un pur néant érigé par une illuon de l'esprit humain en substance et en chose du dehors. » Notre esprit, dit M. Taine, est dans la nature comme un ermomètre dans une chaudière; nous définissons les proiétés de la nature par les impressions de notre esprit, comme ıus désignons les états de la chaudière par les variations du ermomètre. Nous ne savons de l'une et de l'autre que des ıts, des changements. » — Telle est à peu près l'opinion de *Alembert*, lorsqu'il dit : « Comment notre âme s'élance-t-elle rs d'elle-même pour s'assurer de l'existence d'une chose i n'est pas elle? » — et de *Kant*, lorsqu'il affirme dans sa *itique de la raison pure* que, toutes les fois que nous tenıs de passer du sujet à l'objet, des choses telles qu'elles nous paraissent aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, s phénomènes aux noumènes ou choses en soi, nous tomns dans des contradictions insolubles, de sorte que si le ınde des corps existe, il est pour nous inconnaissable. — *hte*, *Schelling*, *Hegel* ont été plus loin que leur maître et ınt vu dans le non-moi qu'une construction de la pensée.

Toutes les raisons alléguées par les idéalistes contre l'exisıce des corps n'empêchent pas le genre humain d'y croire d'y croire invinciblement.

D'abord, il y a longtemps que l'observation psychologique a ıondu à la raison tirée des illusions et des *erreurs des sens*. e nous dit, en effet, qu'il y a deux sortes de perceptions

sensibles, les perceptions *primitives* ou *naturelles* et les pe
ceptions *acquises*. Dans les premières, non seulement il n'y
pas d'erreur, mais l'erreur est impossible; car ces perceptio
consistent dans la connaissance directe, immédiate, d'un o
jet extérieur, connaissance qui ne se produit jamais sans u
réalité qui la détermine : « On peut bien, dit Bossuet, ne p
voir ce qui est, mais on ne peut pas voir ce qui n'est pas.
Quant aux perceptions *acquises,* elles n'ont de la percepti
que le nom et la facilité avec laquelle elles se produisent;
sont des associations d'idées, des inductions, des raisonnemer
véritables. Si l'erreur s'y glisse aisément, elle est imputab
non pas aux sens, qui nous fournissent toujours les mêm
données, mais au jugement et à la raison, qui interprètent m
ces données. Tantôt, en effet, ils demandent aux sens des co
naissances en dehors de leur portée naturelle, comme lorsq
nous voulons juger par la vue de la grandeur et de la distan
des objets; tantôt ils ne tiennent pas compte de l'état des o
ganes, comme lorsque nous avons la jaunisse ou quelque a
tre maladie; tantôt enfin, ils perdent de vue les lois de la natu
qui président à la production de certains phénomènes sensib
et qu'il est bon d'avoir toujours présentes à la pensée :

> Quand l'eau courbe un bâton, ma raison le redresse,

a dit La Fontaine. « Les sens ne vous trompent pas, dis
saint Augustin aux Académiciens; ils vous tromperaient, s
vous montraient la rame droite et la tour immobile; c'est vo
qui vous trompez en leur demandant des jugements, lorsq
vous ne devriez leur demander que des impressions. » Ai
donc, « à proprement parler, il n'y a point d'erreur dans
sens, qui fait toujours ce qu'il doit, » comme l'a dit excelle
ment Bossuet dans son *Traité de la connaissance de D
et de soi-même.*

En second lieu, l'argument tiré de la prétendue *ressembla
de la veille avec le sommeil* ne peut tenir devant la conscie
et l'invincible témoignage du bon sens, qui lui oppose la d
tinction naturelle, immédiate, que chacun de nous sait fa
entre la veille et le sommeil : les songes et les rêves n
apparaissent comme des illusions qui s'évanouissent, dès q
nous prenons conscience de nous-mêmes; et puis les conc

ons de l'esprit pendant le sommeil sont la plupart du temps ıcohérentes et contradictoires; au contraire, conscience nette t distincte, liaison et cohérence des perceptions, tels sont les ıractères de la veille.

En troisième lieu, la raison tirée de la *théorie des idées ima-es* ne vaut que ce que vaut cette théorie elle-même, et il y longtemps que le sens commun l'a condamnée : car nous ımmes tous persuadés que, quand nous voyons le soleil, c'est ien cet astre que nous apercevons et non pas seulement son nage, sa représentation.

Quant à la *relativité de nos connaissances* et à la difficulté e passer du sujet à l'objet, elles n'ont jamais arrêté les hom-es de bonne foi, que n'égare point l'esprit du système : l'ex-érience, en effet, est là pour nous dire que les choses sont lles que nous les affirmons, qu'il y a des corps et que leur ıistence n'est pas une illusion. — D'ailleurs, ceux-là même qui ent en théorie l'existence des corps l'admettent dans la pra-que : ils évitent tout ce qui les menace autour d'eux; ils abstiennent de s'approcher d'une maison en ruine, dont la ıute pourrait les écraser, et si les excentricités qu'on rapporte e Pyrrhon, que ses disciples étaient obligés d'accompagner our l'empêcher de se heurter aux chars, de se jeter dans les ssés, si ces excentricités ne sont pas des fables, elles per-ettent de douter de la raison et du bon sens de ce philosophe. L'homme doutera-t-il de tout? s'écrie Pascal; doutera-t-il s'il ille, si on le pince, si on le brûle? La nature soutient la ıison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce ɔint. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. —

892. Y a-t-il lieu de mettre en doute la réalité des choses exté-eures? Sur quoi a-t-on pu fonder un doute si extraordinaire et si ntraire au sens commun (1)? (Sorbonne, 21 novembre 1872.)

893. De l'existence des corps. Quelles sont les objections des scep-ques contre la réalité de cette existence et que peut-on répondre à s objections? (Sorbonne, juillet 1876.)

894. De la réalité du monde extérieur. Discuter les objections dont le a été l'objet. (Sorbonne, 19 août 1877.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 402.

895. Que pensez-vous de l'existence du monde extérieur?
(Douai, juillet, 1885.)

896. Comment la plupart des philosophes modernes ont-ils ét amenés à douter provisoirement ou définitivement de l'existence d monde extérieur? Comment peut-on sortir de ce doute?
(Nancy, juillet 1889.)

897. De la valeur objective de la connaissance : dogmatisme, scej ticisme, idéalisme. (Clermont, novembre 1892.)

898. De l'existence du monde extérieur.
(Clermont, novembre 1892.)

CXXIII.

Quels sont les principaux systèmes sur la matière et la vie?

(Faculté de Clermont-Ferrand, 11 novembre 1883.)

Plan. — 1. Les principaux systèmes sur l'essence de la *matièr* sont :

a) le *mécanisme physique* ou atomisme de Leucippe, de Dé mocrite, d'Épicure et de Lucrèce;
b) le *mécanisme géométrique* de Descartes et de Spinoza;
c) le *dynamisme* ancien ou *hylozoïsme* des Stoïciens;
d) le *dynamisme interne* ou monadisme de Leibniz;
e) le *dynamisme externe* du P. Boschovich;
f) le système *scolastique* de la matière et de la forme,
g) et l'atomisme chimique.

2. Les principaux systèmes sur *la vie* sont :

a) le *mécanisme* de Descartes;
b) l'*organicisme* de Broussais et de Bichat;
c) le *vitalisme* de Barthez et de Lordat,
d) et l'*animisme* d'Aristote, des Scolastiques et de tous le *spiritualistes chrétiens*.

Développement. — La question de la matière et de l'es sence de la matière, c'est-à-dire de la propriété fondamental par laquelle les corps s'expliquent et sans laquelle il n'y a pa de corps possibles, a donné lieu à bien des systèmes, dont le plus célèbres sont le *mécanisme physique* ou *atomisme,* le *mé canisme géométrique*, le *dynamisme ancien* ou *hylozoïsme,* l *dynamisme moderne, interne* et *externe,* le *système scolastisque* e enfin l'*atomisme chimique.*

nécanisme physique ou *atomisme* est la doctrine de Leu- et de Démocrite, d'Épicure et de Lucrèce, et consiste à ie la matière et les corps sont des agrégations d'éléments is étendus et indivisibles, qu'on appelle *atomes* (du grec itif, τέμνω, couper, diviser) et qui sont éternels et existant x-mêmes, doués de pesanteur et de mouvement, de ma- qu'ils se rencontrent, s'unissent, se séparent pour se ren- r encore et former tous les êtres de l'univers, même les les hommes. — Cette conception de la matière est toute aliste et ne vaut que ce que valent des hypothèses an- tifiques. Fénelon l'a réfutée dans la première partie de *aité de l'existence de Dieu.*

iécanisme géométrique, qui a été soutenu par Descartes oza, fait de l'étendue l'essence de la matière, qu'il dé- *s extensa,* par opposition à l'esprit, *res cogitans.* « Un dit Descartes, a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il l'extension en longueur, largeur et profondeur... Sa na- onsiste en cela seul qu'il est une substance qui a de sion. » (*Principes de la philosophie.*)

rès ce système, la substance des corps c'est l'espace in- nt ils sont les divisions et en quelques sorte les moda- n'y a pas de vide; tout est plein et la matière est divi- l'infini.

mécanisme géométrique est le seul rigoureusement logi- ar par cela seul que l'atomisme admet comme essentiel- pesanteur et la dureté, il admet quelque force dans , l'étendue n'étant par elle-même ni dure ni pesante. » anet).

ynamisme, ou doctrine de la force, est opposé au méca- et ajoute ou substitue à l'étendue inerte un principe té. Il s'est produit sous trois formes : l'*hylozoïsme,* le *sme* interne, ou le *monadisme,* et le *dynamisme* externe.

ozoïsme (du grec ὕλη, matière, ζῶον, être vivant) fait le la physique stoïcienne et consiste à dire qu'il y a dans es deux éléments, l'un passif, l'autre actif, la force, la , τόνος, et que la nature est comme un être vivant, dont le est le corps et dont l'âme est la raison éternelle et

onadisme est la doctrine de Leibniz qui fait de la matière

et des corps des agrégations de *monades*, c'est-à-dire de forc
ou d'unités de forces, inétendues et indivisibles, douées d'*app
tition* et de *perception* : l'*appétition* est une sorte d'action, d'e
fort, de *nisus* interne, qui les fait changer continuellement
passer d'une perception à une autre; la *perception* est l'éta
passager par lequel elles représentent, expriment l'univers to
entier, la multitude dans l'unité. — « Mais comment compre
dre, dit Euler, que l'étendue est formée de plusieurs poin
inétendus? Autant vaudrait prétendre que l'on peut compos
de zéros un nombre positif. »

C'est pour échapper aux difficultés du système de Leibn
que le P. Boschovich, Jésuite dalmate du dix-huitième siècl
imagina le *dynamisme externe*. Il consiste à dire que les cor
se composent d'un nombre infini d'êtres simples, sortes de poin
mathématiques substantiels, doués d'une force d'attraction
de répulsion mutuelles, qui les maintient les uns en dehors d
autres, à une distance déterminée : de là l'étendue, qui n'e
qu'un rapport de coexistence entre des éléments simples. Qua
à la variété des substances, elle s'explique par la dispositi
différente des êtres simples et la place qu'ils occupent, à pe
près comme une multitude de points noirs peut, suivant le
disposition, donner les diverses lettres de l'alphabet.

Cette forme du dynamisme soulève de graves objections
elle détruit la réalité de l'étendue; car elle en fait le produ
d'êtres simples et indivisibles, sous la seule condition d'u
certain ordre et d'une action réciproque; or, cette notion co
viendrait tout aussi bien au monde des esprits. L'ordre est u
pure relation : il ne change en rien l'essence des choses; l
êtres simples, même dans l'ordre et à distance, restent toujou
inétendus et par là même incapables de produire l'étendue.

Le *système scolastique* sur la nature de la matière vie
d'Aristote et admet dans les corps deux principes essentiels :
matière première, *materia prima*, élément indéterminé, indi
férent à l'égard de telle ou telle nature corporelle, mais pou
vant les revêtir toutes, et la forme substantielle, *forma sub
tantialis*, qui, appliquée à la matière première, la détermine
constitue ainsi les divers corps qui nous environnent. « l
matière première, dit saint Augustin, est par rapport à tel
ou telle substance réalisée comme la voix par rapport au cha

u à la parole. Considérée en elle-même, la voix n'est ni le hant ni la parole. Elle peut cependant devenir l'une des deux, elon qu'elle est articulée de telle ou telle manière, ou qu'elle eçoit telles ou telles modifications musicales. » (P. Liberatore, *u Composé humain.*)

L'*atomisme chimique* est la doctrine des philosophes et des avants contemporains, qui enseignent que les corps sont com-osés de molécules et d'atomes unis entre eux par l'affinité et la ohésion. — Mais quelle est l'essence de la matière? La science ignore encore et notre intelligence, si noble cependant, est ondamnée à échouer devant un grain de poussière, la plus ıfime des œuvres du Créateur.

La question de *la vie* a encore plus préoccupé les philosophes ue celle de la *matière*, et de tout temps ils se sont demandé uelle est la nature, quel est le principe de cette force mysté-ieuse que les anciens faisaient consister dans le mouvement, *vita in motu* », et que les modernes définissent encore « le ıouvement spontané et immanent. » Les principaux systèmes ui se sont produits à ce sujet sont le *mécanisme*, l'*organicisme*, *vitalisme* et l'*animisme*.

Le *mécanisme* consiste à dire que la vie est le résultat des orces mécaniques de la matière. Descartes, le plus illustre artisan de ce système, assimile les fonctions de l'organisme ux mouvements d'une horloge et ne voit dans notre corps u'un automate, une statue animée par une chaleur sans lu-ıière. « Je désire, dit-il dans son traité *De l'homme*, que ous considériez que les fonctions du corps suivent tout natu-ellement en cette machine de la disposition de ses organes, i plus ni moins que font les mouvements d'une horloge ou utre automate, de celle de ses contre-poids et de ses roues : e sorte qu'il ne faut à leur occasion concevoir en elle aucune utre âme végétative ni sensitive, ni aucun autre principe de ıouvement et de vie que son sang et ses esprits, agités par ı chaleur du feu qui brûle dans son cœur et qui n'est point 'une autre nature que tous les feux qui sont dans des corps ıanimés. »

Le *mécanisme* est aujourd'hui condamné par la science et il fait place à l'*organicisme*, qui, depuis Cabanis, Broussais et ichat, règne presque sans partage dans la Faculté de méde-

cine de Paris : ce système enseigne que la vie est le résulta de l'organisation de la matière et que la matière, en tant qu'organisée, a des propriétés particulières, propriétés qui changent suivant les tissus et les organes dans lesquels elles résident e qui produisent dans les muscles la mobilité, dans le foie la sécrétion de la bile, dans le système nerveux la sensibilité, la pensée, la volonté. « L'organisation est la cause, dit M. Taine, l vie et la sensation sont les effets : je n'ai pas besoin d'un monade spirituelle pour expliquer les effets, puisque je tien la cause... Ce que vous appelez l'âme, c'est le centre nerveu auquel aboutissent tous les filets sensibles. » — Cette doctrin on le voit, n'est pas autre chose que le matérialisme.

Le *vitalisme*, professé par Barthez, Lordat, Maine de Biran Jouffroy et quelques autres spiritualistes, admet dans l'homm un principe vital, distinct à la fois de l'âme et des organes des organes, parce qu'il est immatériel ; de l'âme, parce qu'i est sénescent et mortel. C'est ce principe qui préside à toute les fonctions organiques. — Ce *duodynamisme*, comme l'appell M. Bouillier, semble condamné par tout ce que nous savons de rapports intimes de l'âme et du corps, du physique et du moral.

L'*animisme*, comme son nom l'indique, fait de l'âme intelligente et libre le principe de la vie du corps aussi bien que le principe de la pensée et de la volonté. C'est la doctrine de Pythagore et d'Anaxagore, de Socrate et de Platon, d'Aristote, qu définit l'âme « la première entéléchie du corps organisé et vivant ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος » ; de tous le Pères de l'Église, de saint Thomas et des Scolastiques, de Bossuet, en un mot de tous les philosophes chrétiens. Stahl a gâté cette doctrine en prétendant que l'âme a conscience de phénomènes organiques.

Ainsi donc, comme le dit Aristote dans son traité *De l'âme* ou *De la vie*, la vie, végétative seulement dans la plante, végétative et sensible dans l'animal, est à la fois végétative, sensible e intelligente dans l'homme et un seul et même principe préside à cette triple vie.

Sujets donnés au baccalauréat. — 899. Est-on d'accord sur le sens du mot matière? Quelles sont les différentes théories que vous connaissez sur la matière? (Sorbonne.)

00. Comment arrivons nous à la connaissance de la matière? Cette naissance est-elle à proprement parler une perception ou une nception? (1) (Sorbonne, 1864.)

01. Théorie philosophique de la matière. Insister sur les atomes ns les systèmes de Démocrite et d'Épicure et dans la science derne. (Nancy, 1889.)

CXXIV.

Donner une exposition critique de l'organicisme.

(Faculté de Clermont, 31 mars 1884.)

Plan. — 1. L'*organicisme* est un des principaux systèmes imaés pour résoudre la question du principe de la vie du corps.

. Il a été soutenu par Cabanis, Broussais, Bichat et la plupart des teurs de la Faculté de médecine de Paris.

. Il consiste à dire que la vie est le résultat de l'organisation de la tière, qui en tant qu'organisée aurait des propriétés spéciales. aude Bernard, M. Taine).

. Le but de ce système, c'est de prouver qu'il n'y a point de prine vital autre que la matière organisée.

. Il diffère à la fois du *mécanisme*, du *vitalisme* et de l'*animisme*.

. Mais il est *condamné par la science*, qui nous dit que la matière anisée n'a aucune propriété particulière et n'est organisée que ce qu'elle est vivante.

. Claude Bernard avoue lui-même qu'il y a dans les êtres vivants « idée créatrice ».

. D'ailleurs, la matière *aveugle et inintelligente* ne saurait prore des fonctions aussi bien coordonnées que les fonctions vitales. uillier.)

. Il faut donc reconnaître que le *principe de la vie est un principe matériel* et que c'est l'âme intelligente et libre, comme l'a si bien La Fontaine : *Je sens en moi certain agent*, etc.

Développement. — L'*organicisme* est un des systèmes imaés pour répondre à cette question : quel est le principe de vie du corps?

Quoique M. le professeur Rostan, dans son livre *De l'orgaisme*, réclame l'honneur d'avoir été le premier promoteur de te doctrine, on la fait généralement remonter à Cabanis, à

) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 154-159.

Broussais et à Bichat, qui définissait la vie « l'ensemble des fo ces qui résistent à la mort. » *L'organicisme* ou le *vitalisme org nique*, comme l'appelle M. Francisque Bouillier, règne aujou d'hui sans partage au sein de la Faculté de médecine de Pa et il est soutenu par tous les matérialistes, positivistes et év lutionnistes contemporains.

Il consiste à dire que la *vie est le résultat de l'organisation de matière*, et que la matière en tant qu'organisée a des propriét vitales, propriétés qui changent suivant les tissus et les organ dans lesquels elles résident et qui produisent dans les muscl la mobilité, dans le foie la sécrétion de la bile, dans le systèn nerveux la sensibilité, la pensée, la volonté. « Nous distinguo aujourd'hui, disait Claude Bernard, trois ordres de propriét manifestées dans les phénomènes des êtres vivants : propriét physiques, propriétés chimiques et propriétés vitales. » « L'org nisation est la cause, dit M. Taine; la vie et la sensation so les effets. Je n'ai pas besoin d'une monade spirituelle po expliquer les effets, puisque je tiens la cause. Ce que vous a pelez l'âme, c'est le centre nerveux auquel aboutissent tous l filets sensibles. Les vibrations qu'ils lui transmettent font s sensations; des sensations, des souvenirs et des signes fo toutes nos idées. Ce n'est pas une intelligence qui arrange matière; c'est la matière qui en s'arrangeant produit les i telligences. »

« Le but de l'*organicisme,* dit M. Rostan, est de prouver qu n'existe pas, qu'il ne saurait exister de principe vital, de pr priétés vitales indépendantes de la matière organisée, séparabl de cette matière et pouvant exister sans elle, hors d'elle. » L'*o ganicisme* s'appuie sur cette raison péremptoire que l'on r voit la vie nulle autre part que là où il y a organisation.

Cette doctrine diffère à la fois du mécanisme, du *vitalisme* de l'*animisme :* du *mécanisme* cartésien, qui explique tout e nous par la disposition des organes et les forces mécaniques d la matière; du *vitalisme*, puisqu'elle ne reconnaît pas de princi vital distinct des organes; de l'*animisme,* puisqu'elle n'adm pas, comme ce système, que l'âme est à la fois le principe d la vie intellectuelle et morale et le principe de la vie organiqu La plupart des organicistes ne croient pas à l'existence d l'âme.

Mais l'organisation de la matière est-elle le véritable principe de la vie, comme le prétendent les partisans de l'*organicisme?* Il ne le semble pas : en effet, les progrès de la science et de l'analyse chimique ont démontré qu'il y a dans la matière organisée les mêmes éléments que dans la matière inorganique; que ces éléments, oxygène, hydrogène, azote, carbone, etc., ont des deux côtés les mêmes propriétés physiques et chimiques; et que la matière inorganique est absolument incapable de devenir par elle-même organique et organisée. Ce n'est donc pas parce qu'elle est organisée qu'elle est vivante : l'organisation ne donne à la matière aucune propriété vitale. Elle n'est organisée que parce qu'elle est vivante, que parce qu'il y a un principe supérieur, une force qui lui donne la vie.

Claude Bernard lui-même avoue que « dans tout germe vivant il y a une *idée créatrice*, qui se développe et se manifeste par l'organisation, que, pendant toute sa durée l'être vivant demeure sous l'influence de cette même *force vitale créatrice*, et que la mort arrive, lorsqu'elle ne peut plus se réaliser. » Il reconnaît encore la nécessité d'admettre « une *idée définie*, qui exprime la nature de l'être vivant et l'essence même de la vie. »

Comment, d'ailleurs, la matière aveugle et inconsciente pourrait-elle produire par elle seule des fonctions régulières et bien coordonnées comme les fonctions organiques et vitales? Comme l'a très bien dit M. Bouillier : « De quels merveilleux instincts les matérialistes ne sont-ils pas obligés de douer ces innombrables cellules du cerveau, dont le concert spontané doit faire en nous l'unité et l'harmonie! Il semble qu'ils ont en main une baguette magique pour les faire s'agiter, se mouvoir et tourbillonner à leur gré. La vie cérébrale, identique suivant eux à la vie intellectuelle, n'est en dernière analyse qu'une danse des cellules qui rappelle le ballet des esprits de Pascal. Ne faut-il pas cependant, comme dit spirituellement M. Vacherot dans son *Nouveau Spiritualisme*, un chef d'orchestre à cette danse pour qu'elle ne dégénère pas en sarabande échevelée? Seul, ce chef indispensable peut les faire concourir par la finalité à la conservation de notre être. »

Il faut donc reconnaître que le principe de la vie est un principe immatériel et avouer avec les animistes que c'est l'âme intelligente et libre. Pourquoi, en effet, admettre avec les vita-

listes un principe vital, distinct à la fois de l'âme et du corps? L'âme suffit à tout : son activité consciente produit les phénomènes de la vie intellectuelle et morale, et son activité inconsciente les phénomènes de la vie organique. La saine philosophie dit avec le poète ou plutôt avec le bon sens :

> Je sens en moi certain agent.
> Tout obéit dans ma machine
> A ce principe intelligent.
> Il est distinct du corps, se conçoit nettement,
> Se conçoit mieux que le corps même.
> De tous nos mouvements c'est l'arbitre suprême.
> (*La Fontaine.*)

Sujet donné aux examens du baccalauréat. — 902. Le principe de la vie est-il le même que le principe de la pensée? Quelles raisons peut-on donner pour ou contre cette théorie? (1)

(Sorbonne, 15 juillet 1878.)

CXXV.

Donner une exposition critique du vitalisme.

(Faculté de Clermont, 6 novembre 1884.)

Plan. — 1. Qu'est-ce que le *vitalisme?*

2. Ce système n'est-il pas né d'une réaction contre le *mécanisme* cartésien et l'*organicisme* matérialiste?

2. Quels en sont les partisans?

4. Ne commencent-ils pas par établir contre les organicistes que les phénomènes organiques ne sauraient s'expliquer par des forces physiques et chimiques?

5. Ne disent-ils pas ensuite contre les animistes que l'âme, n'ayant pas conscience des phénomènes organiques, n'en est pas le principe?

6. Le *vitalisme* n'a-t-il pas raison contre les *organicistes*, ainsi que l'ont établi les expériences de M. Pasteur?

7. Mais n'aurait-il pas dû reconnaître avec les *animistes* que l'âme est le principe de la vie du corps,

a) parce que le *sens commun* rapporte au même principe les phénomènes organiques et les phénomènes intellectuels et moraux ;

b) parce qu'il ne faut pas *multiplier les êtres* sans nécessité;

c) parce que la vie *organique influe* sur la vie psychologique et

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 421.

la vie psychologique sur la vie organique, ce qui n'aurait pas lieu, si ces deux vies avaient un principe distinct?

8. Qu'on ne dise pas que la vie organique et la pensée sont des faits op différents pour avoir la même cause; — car il suffit que cette use ait des facultés différentes.

9. Qu'on ne dise pas non plus que l'âme n'a pas conscience de la e organique; — car d'abord, elle a un sentiment confus de l'effort tal; puis, elle est cause de phénomènes dont elle n'a pas conscience.

10. Le vitalisme rend inexplicable le progrès qui amène l'enfant · la vie purement animale à la vie intellectuelle et il détruit l'u- té de l'être humain.

11. Il ne faut donc admettre qu'un seul et même principe qui pré- de à la triple vie de l'homme.

Développement. — Le *vitalisme* est un système qui con- ste à dire que la vie organique a pour cause dans l'homme ı « principe vital », distinct à la fois des organes et de l'âme nsante : des organes, parce qu'il est immatériel, simple et divisible; de l'âme pensante, parce qu'il est sénescent et ortel, au lieu que l'âme intelligente et libre est immortelle.

Le *vitalisme* est né d'une réaction contre le *mécanisme* car- sien et contre le matérialisme ou l'*organicisme* de Cabanis, Broussais, de Bichat, qui tous deux avaient méconnu la na- re propre des phénomènes de la vie et leur avaient assigné s causes soit mécaniques, soit organiques. Il a été soutenu ır Barthez, Lordat et un grand nombre de médecins spiritua- tes de la Faculté de Montpellier, dont Maine de Biran, Théo- ore Jouffroy et quelques autres philosophes contemporains it embrassé l'opinion; on peut en voir l'exposé dans un livre cent de M. Chaignet, *Essai sur la Psychologie d'Aristote*.

Les *vitalistes* démontrent d'abord l'insuffisance de l'*organi- sme* matérialiste pour rendre compte de la vie organique. Cette vie, disent-ils, offre à l'observateur un ordre particulier phénomènes essentiellement différents, soit des phénomènes irement physiques, tels que ceux de la pesanteur, de la cha- ur, de l'électricité soit des phénomènes chimiques, comme combustion, l'oxydation, etc. Quoique mêlés aux uns et aux itres, ils conservent leur nature propre et obéissent à des is particulières. Ils doivent donc avoir une cause particulière, ı principe distinct du corps et de la matière, un principe di- cteur et coordonnateur. »

Ce principe, ce n'est pas l'âme intelligente et libre, comr le disent les animistes : car l'*âme* ayant conscience d'elle-mên sait ce qu'elle fait et ce qu'elle ne fait pas : elle pense et el sait qu'elle pense; elle sent et elle sait qu'elle sent; elle ve et elle sait qu'elle veut. Comment ne saurait-elle pas au: qu'elle fait circuler le sang, digérer les aliments, etc., si e le faisait réellement? Or, elle n'en sait rien; donc, ces faits lui appartiennent pas : elle n'en est pas la cause et il faut l rapporter à une cause différente, au « principe vital ».

Le *vitalisme* a certainement raison contre le *mécanisme* l'*organicisme* : — la synthèse chimique, si elle a reproduit a tificiellement des substances organiques, n'a pu produire en core aucun être organisé, et la vie n'est sortie d'aucune cor binaison de matière, sans la préexistence de quelque autre êt vivant, comme l'ont établi les expériences de M. Pasteur s la génération soi-disant spontanée : *omne vivum ex vivo.* l matière n'est pas vivante, parce qu'elle est organisée; elle e organisée, parce qu'elle est vivante et qu'il y a en elle un pri cipe supérieur, une force qui lui donne la vie.

Mais les vitalistes semblent *avoir tort contre les animistes* ils auraient dû comme ceux-ci reconnaître que l'âme, qui da chacun de nous pense, sent et veut, est aussi le principe de vie du corps.

N'est-il pas vrai, en effet, que nous disons tous les jours : marche, *je* mange, *je* vis comme nous disons : *je* pense, *je* ser *je* veux? C'est là une preuve que nous sommes tous intim ment persuadés de l'identité du principe de la vie du corps du principe de la pensée, puisque nous rapportons au mên *je* ou *moi* les phénomènes qui s'accomplissent dans le corps qui constituent la vie organique, aussi bien que les phénom nes qui s'accomplissent dans l'âme et qui constituent la vie i tellectuelle et morale.

D'ailleurs, dès lors qu'on admet une cause indépendante d la matière pour expliquer la vie, il ne faut pas *multiplier l êtres sans nécessité* : « *Entia non sunt multiplicanda præt necessitatem,* » comme disaient les Scolastiques. La suppos tion de deux forces, principe vital et âme intelligente, est in tile, puisque l'âme peut suffire et suffit, en effet, à produire vie organique.

De plus, l'expérience nous atteste que *la vie organique influe* rofondément *sur la vie intellectuelle et morale* et que celle-i, à son tour, quand elle a une certaine intensité, peut arrêter, uspendre, paralyser, en quelque sorte, la vie du corps; tel est empire de l'imagination sur l'organisme qu'elle détermine arfois la mort, comme l'a prouvé une célèbre expérience faite n Angleterre : après avoir mis dans un bain tiède un con-amné à mort, on fit semblant de lui ouvrir les veines; cet omme, persuadé qu'il allait mourir, mourut effectivement. ous les faits semblables, dans lesquels se manifeste l'action de la ie intellectuelle sur la vie organique, seraient inexplicables, s'il avait en nous un autre principe de vie que l'âme intelligente t libre, s'il fallait admettre avec les vitalistes une sorte de uodynamisme, comme le dit M. Bouillier dans son livre *Le prin-ipe vital et l'âme pensante.*

Qu'on n'objecte pas que *la vie et la pensée sont des faits dif-rents* et que des faits différents ne peuvent avoir la même ause. — Car cet argument est puéril, aujourd'hui que la science ous prouve, par exemple, que la chaleur, la lumière et l'é-ectricité se ramènent au mouvement. Pour qu'une cause comme âme pensante puisse produire des phénomènes différents, il uffit qu'elle ait des facultés différentes.

Qu'on ne dise pas non plus que *l'âme, n'ayant pas conscience es faits organiques*, n'en saurait être le principe. — Car d'a-ord elle a toujours un sentiment confus de l'effort vital, senti-ient qui devient distinct, aussitôt que l'organisme se dérange; t puis, il y a des phénomènes qui appartiennent certainement l'âme, quoiqu'elle n'en ait pas plus conscience que des phé-omènes organiques, v. g. les rêves, le somnambulisme, les ctes instinctifs, etc.

Mais le *vitalisme* est surtout condamnable, parce qu'en ad-iettant dans l'homme deux principes d'essence différente, il *s'in-rdit toute explication acceptable sur le progrès* qui amène enfant de la vie purement animale, qu'il a dans le sein de a mère et qui se continue quelque temps après la naissance, la vie de la sensation et de la pensée. L'unité de l'être hu-iain est compromise par le principe vital : car, comme l'objec-ait Aristote, quelle sera la cause qui fera de deux principes de enre différent une seule substance? Quelle sera, du moins, la

force qui les contiendra et les retiendra dans l'unité? A qu moment et comment l'une de ces deux âmes viendra-t-elle s'u nir et comme se souder à l'autre?

Le *vitalisme* est donc une sorte de « manichéisme anthropo logique », où l'homme est triple et où rien ne s'explique. Mieu vaut dire avec Aristote et les animistes que la vie, végétativ seulement dans la plante, végétative et sensible dans l'anima est à la fois végétative, sensible et intelligente dans l'homme, qu'un seul et même principe préside à cette triple vie.

CXXVI.

Donner une exposition critique de l'animisme.

(Sorbonne, 1er août 1885.)

Plan. — 1. Qu'est-ce que l'*animisme?*

2. Quels sont les philosophes qui ont soutenu cette doctrine dan l'antiquité, au moyen âge et dans les temps modernes?

3. Ne faut-il pas écarter l'*animisme de Stahl*, comme étant une exa gération?

4. L'*animisme*, sous sa forme ordinaire, n'a-t-il pas pour lui l'auto rité du *sens commun*, qui rapporte au même principe les phénomène de la vie organique et ceux de la vie intellectuelle et morale?

5. La *raison philosophique* ne confirme-t-elle pas les assertions d sens commun, en nous disant qu'il ne faut pas multiplier les être sans nécessité?

6. Les vitalistes n'objectent-ils pas que l'âme n'a pas conscienc d'être le principe de la vie organique?

7. Ne faut-il pas leur répondre :

a) qu'elle a de cette vie *un sentiment confus*, qui devient par fois très distinct;

b) qu'il y a d'*autres faits inconscients* qui lui appartiennen évidemment?

8. L'*animisme* ne sauvegarde-t-il pas l'unité de l'homme et ne don ne-t-il pas la solution du problème de la communication des deu substances qui constituent la nature humaine?

9. Enfin, n'a-t-il pas l'avantage de *concilier* sans les confondre l psychologie et la physiologie?

Développement. — L'*animisme* est la doctrine de ceux qu soutiennent que l'âme « anime » le corps et préside à la foi

ıx phénomènes de la vie organique et à ceux de la vie intel-
:tuelle et morale. D'après les animistes, c'est le même prin-
pe qui pense, qui sent, qui veut, et qui fait circuler le sang,
gérer les aliments, respirer l'air par les poumons, etc. Seu-
nent, son activité s'exerce, dans le premier cas, avec pleine
nscience et souvent avec liberté, et dans le second, d'une ma-
ère inconsciente et fatale.

Quoique le nom d'*animisme* soit moderne, l'attribution de
vie du corps à l'âme intelligente et libre est très ancienne.
Pythagore et les Pythagoriciens, Parménide et les Éléates,
ıaxagore, Socrate, Platon et les Académiciens étaient animis-
:. — Aristote définissait l'âme « l'entéléchie première d'un
rps organisé, ayant la vie en puissance : ἐντελέχεια ἡ πρώτη
ματος φυσικοῦ δυνάμει ζώην ἔχοντος ». — Tous les Pères de l'É-
se ont fait de l'âme le principe de la vie organique et les
olastiques l'ont définie « la forme du corps ». — Bossuet,
ibniz, Thomas Reid, Kant, Victor Cousin, la plupart des spi-
ualistes contemporains, professent l'animisme, sans aller
pendant jusqu'à dire avec le célèbre psychologiste allemand
ahl que l'âme est le médecin naturel du corps, qu'elle le
pare quand il est malade, et que rien ne se passe dans le
rps sans que nous en ayons conscience.

Ce sont là évidemment des exagérations, dont fait aisément
stice *notre expérience de tous les jours*, qui nous dit qu'il y
une infinité de phénomènes physiologiques, sécrétions, res-
:ation, digestion, dont nous n'avons aucune conscience, et
e l'âme est impuissante contre la plupart des maladies du
rps.

Mais l'*animisme*, sous sa forme ordinaire, a pour lui
utorité *du sens commun*. Nous disons, en effet, tous les jours :
mange, *je* marche, *j'*ai mal à la tête, comme nous disons :
pense, *je* sens, *je* veux : n'est-ce pas une preuve évidente
e nous sommes tous intimement persuadés de l'identité du
incipe de la vie et du principe de la pensée, puisque nous
pportons au même *je* ou *moi* les phénomènes qui s'accom-
ssent dans le corps et constituent la vie organique et les
énomènes dont l'âme est le théâtre et qui constituent la vie
:ellectuelle et morale?

La *raison philosophique* confirme ces assertions du sens

commun et nous dit qu'il ne faut pas multiplier les êtres sa nécessité : *entia non sunt multiplicanda præter necessitate* comme parlaient les Scolastiques. Or, pourquoi admettre pl sieurs principes de vie, si un seul suffit pour rendre comp de tous les faits qui se passent dans l'homme? Les phénomèn physiologiques diffèrent, il est vrai, des phénomènes psychol giques; mais une même cause peut les produire, pourvu qu'e soit douée de puissances ou facultés différentes.

« Mais, disent les vitalistes, Barthez, Lordat, Maine de Bira Jouffroy, Chaignet, qui rapportent la vie à un principe vit distinct à la fois de l'âme et du corps, l'âme *n'a pas conscien* d'être le principe de la vie organique; pourquoi donc lui attr buer une puissance qu'elle ne se connaît pas? »

D'abord, elle a toujours un sentiment confus, une *conscien sourde de la vie* organique et de l'effort vital, et cette conscienc ce sentiment deviennent très distincts, lorsque le train ordinai des choses vient à changer, lorsque les mouvements vitaux s'a célèrent, comme dans la fièvre, lorsqu'ils s'atténuent, comn dans la langueur, ou lorsqu'ils s'engourdissent par la paralys ou la résistance d'un organe. — Ensuite, quand même cet conscience sourde, que l'âme semble avoir des faits organique ne serait pas reconnue, *combien de phénomènes* qui appartie nent évidemment à l'âme et dont *elle n'a pas plus conscien* que de la vie du corps! Sans parler des rêves, du somnamb lisme, du magnétisme, du délire, de l'extase, les actes d'instin et d'habitude n'échappent-ils pas à la conscience et à la v lonté? Les phénomènes de la vie du corps peuvent tout aus bien se dérober au regard de l'âme et néanmoins émaner d'el comme de leur principe.

En les lui attribuant, l'*animisme* sauvegarde l'*unité* *l'homme* et donne la solution la plus plausible du problèn tant de fois agité de la communication des deux substance matière et esprit, âme et corps, qui constituent notre person morale. Si l'âme intelligente et libre est à la fois le principe la pensée et la cause de la vie organique, on comprend pou quoi l'activité intellectuelle, quand elle s'exerce puissammen paralyse en quelque sorte l'activité organique, et pourqu celle-ci à son tour, quand elle ne fonctionne pas d'une maniè régulière et normale, empêche, en quelque sorte, le jeu natur

nos facultés intellectuelles et morales. « *Una operatio animæ*, t saint Thomas, *quum fuerit intensa, impedit aliam, quod nullo odo contigerit, nisi principium actionum esset idem.* »

Enfin, l'*animisme*, outre qu'il est la seule doctrine sur le prinpe de la vie admissible pour toute philosophie chrétienne, a ıvantage de *concilier sans les confondre la psychologie et la ysiologie*, ces deux sciences de l'homme que Descartes a eu tort d'isoler. Tout en demeurant distinctes, elles doivent ınir pour étudier ensemble ces phénomènes mixtes dans lesıels éclatent l'union de l'âme et du corps et leur influence ciproque. Ce n'est qu'en combinant les données de ces deux ience, qu'on arrive à comprendre cette admirable hiérarchie s êtres qu'Aristote avait entrevue lorsqu'il nous faisait voir, ıns son traité *De l'âme*, que la vie, végétative dans la plante, gétative et sensitive dans l'animal, est à la fois végétative, nsitive et intelligente dans l'homme, et qu'un seul et même incipe préside à cette triple vie.

DE L'AME : MATÉRIALISME ET SPIRITUALISME.

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

CXXVII.

ıe faut-il penser de cette proposition : « *Le moi est une collection d'états de conscience?* »

(Sorbonne, 8 juillet 1882.)

Plan. — 1. Ce sont les sensualistes, les empiriques, les associationstes et les positivistes qui soutiennent que l'âme n'est qu'une *colction d'états de conscience.*

2. Cette opinion, connue sous le nom de *phénoménisme*, a été sounue,

a) par Condillac, qui fait du moi « une collection de sensations; »

b) par David Hume qui en fait « une série de perceptions »;

c) par Kant, qui dit que le moi est « une collection de phénomènes »;

d) par Hamilton, qui fait du moi « l'ensemble des états don a conscience » ;
e) par Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer ;
f) par M. Taine et M. Ribot,
g) par le philosophe allemand Lotze.

3. Les raisons qu'ils allèguent sont identiques.
4. Le phénoménisme semble *inintelligible* sous toutes ses form
5. Il ne *peut s'exposer* sans se contredire.
6. Il est en désaccord *avec le témoignage de la conscience*, qui « le sentiment du moi ».
7. Enfin, l'*observation psychologique* nous apprend que nos div états de conscience ne sont que le moi lui-même sentant, pensa voulant.
8. Le *moi* est donc une substance, une force vive, ou plutôt la p mière énergie, la première force, la première substance que conçoit affirme notre raison.

Développement. — Ce sont les sensualistes, les empiriqu les associationnistes, les évolutionnistes et les positivistes qui, lieu de voir dans le *moi* un être, une substance véritable, souti nent qu'il n'est qu'une entité nominale, « une collection d'ét de conscience. »

Cette opinion, connue sous le nom de *phénoménisme*, a é exposée pour la première fois par Condillac dans son *Traité sensations :* « Le moi de chaque homme, dit-il, n'est que *collection des sensations* qu'il éprouve et de celles que la m moire lui rappelle ; c'est tout à la fois la conscience de ce qu est et la mémoire de ce qu'il a été. »

Pour David Hume, le moi n'est qu'une *série de perception* « Quand j'entre dans un examen attentif de ce que j'appe moi, dit-il dans son *Traité de la nature humaine*, je tom toujours sur quelque perception... Je ne me trouve jamais vi de perceptions ;... quand mes perceptions m'abandonner comme il arrive quelquefois dans un profond sommeil, je me sens plus et on peut dire avec vérité que je n'existe point Quelqu'un, réfléchissant sur lui-même, peut trouver en l quelque chose de simple et d'identique, qu'il appelle lui-mêm mais je suis certain qu'il n'y a rien de tel en moi. »

Emmanuel Kant, dans la partie de sa *Critique de la rais pure* qu'il appelle les *paralogismes* de la psychologie rationnell prétend que le moi est une inconnue, x, et que ce mot désig une *collection de phénomènes* et non pas une réalité substantiell

l dirait volontiers avec Descartes : *je pense;* mais il se garde-
ait bien d'ajouter : *donc je suis.* Des successions, des phéno-
ıènes, voilà tout ce que chacun de nous peut apercevoir en lui-
ıème, d'après le philosophe de Kœnigsberg.

Le philosophe écossais William Hamilton dit que le moi
n'est que l'ensemble des états dont j'ai conscience ».

Depuis Stuart Mill, le moi est un fil qui se dévide; Bain,
erbert Spencer ne parlent pas autrement.

M. Taine, dans son livre l'*Intelligence*, affirme que « le moi n'est
u'un polypier d'images, que la *trame continue de ses événements*
uccessifs; qu'il est tour à tour l'un, puis l'autre », ou plutôt
ue c'est « un fantôme métaphysique, l'un des chefs survi-
ants de cette armée d'entités verbales qui jadis avaient en-
ahi toutes les provinces de la nature. » M. Ribot, dans son livre
es *Maladies de la personnalité,* ne parle pas autrement que
I. Taine.

Le philosophe allemand Lotze dit, dans sa *Métaphysique,* que
âme n'existe pas toutes les fois que dans un sommeil complè-
ment dépourvu de rèves elle ne sent, ne pense et ne veut rien :
ı vie est une *mélodie* avec des pauses, tandis que continue
agir le principe éternel d'où découlent l'existence et l'activité
e l'âme.

Toutes les raisons alléguées par ces divers philosophes se ra-
ıènent aux suivantes : 1° la conscience ne perçoit en nous que
es états coexistants et successifs; 2° l'idée du moi est un de ces
tats; 3° ce n'est qu'une illusion de l'association, qui fond en
n tout indissoluble les divers états de conscience et nous ac-
outume à concevoir ce tout comme une substance désignée
ar un nom. 4° Enfin, les altérations, les perversions de l'idée
u moi, décrites par M. Taine et M. Ribot, prouvent que le
ıoi n'est qu'une construction de la pensée.

Cette doctrine ou plutôt le *phénoménisme* sous ses diverses
ormes semble *inintelligible.* Il faut, en effet, nécessairement
u'il y ait une substance, un être, un quelque chose où se fasse
ı collection d'états de conscience, sensations, perceptions, phé-
omènes et événements dont on parle : cette collection serait
npossible sans un quelque chose qui lui servît de support; car,
es faits ne gardant pas le souvenir d'autres faits, tout
évanouirait avec eux et il ne resterait rien, absolument rien.

Aussi le phénoménisme ne *peut-il pas s'exposer sans se co tredire.* En effet, il supprime le *moi* et le rétablit dans la mên phrase. — Lorsque Condillac affirme que le moi est to à la fois « la conscience de ce qu'il *est* et le souvenir de ce qu *a été,* » il fait du moi non plus une collection de phénomène mais un être véritable. — Lorsque David Hume nous dit : « ne *me* sens plus », *je* est bien le moi *qu'il* méconnaît et qu'il ni — Lorsque enfin M. Taine dit « que le moi est tour à tour l'u puis l'autre de nos événements successifs », la phrase elle-mên trahit la vérité en dépit du système : si le moi *est* tour à to diverses choses, c'est qu'il ne disparaît pas avec elles; autr ment, il faudrait dire que ces choses sont tour à tour. Ainsi phénoménisme n'est pas même exprimable.

Il *contredit, d'ailleurs, le témoignage de la conscience,* qu comme Maine de Biran, Cousin, Jouffroy l'ont établi, sais directement, immédiatement, le moi comme substance et comn cause des phénomènes qui s'accomplissent en lui. « On pe définir la conscience, le sentiment du moi, » dit M. Vacherot M. Bénard : « J'ai conscience de mon moi sentant, pensant, vo lant, non d'une collection de sensations, de pensées, d'actes sa support et qui flottent dans le vide. » Ni l'unité, ni l'identit ni l'activité de l'esprit, que nous atteste la conscience d'une m nière invincible, ne peuvent s'expliquer par la collection d'éta successifs ou simultanés dont on nous parle.

Enfin, *l'observation psychologique* nous apprend qu'il ne fa voir dans les états de conscience, les sensations et les perce tions, que des modes et des modifications du moi ou plutôt moi lui-même, en tant qu'il est principe ou sujet de modificatio diverses. Qu'est-ce, en effet, que la sensation? C'est le m sentant. Qu'est-ce que la pensée et la volition? C'est le m pensant et voulant, de telle sorte qu'on peut dire de tous l états de conscience, de tous les phénomènes intellectuels et m raux, ce que Bossuet dit des facultés de l'âme « qu'ils ne so au fond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de s différentes opérations ».

Cela est si vrai que Stuart Mill lui-même, dans son *Exam de la philosophie d'Hamilton,* semble désespérer de rend compte, avec sa théorie, de la conscience, de la mémoire et la prévision, et laisse échapper l'aveu que le moi est aussi ré

: la sensation elle-même. « Le fait de reconnaître une sension, dit-il, de nous la remémorer est un fait de mémoire, le s simple et le plus élémentaire : c'est le lien qui rattache la iscience présente à la conscience passée. Je crois d'une mare indubitable qu'il y a quelque chose de réel comme les sations elles-mêmes, et qui n'est pas un pur produit des de la pensée. »

.e moi est donc autre chose qu'une « *collection d'états de science* » : c'est une *substance* véritable, une *force* vive, énergie consciente, la première énergie, la première force, première substance que notre esprit conçoit et affirme.

ujets donnés aux examens du baccalauréat. — 903. la notion du moi, caractères distinctifs de cette notion. Son im-ance en psychologie et en morale (1).

(Sorbonne, 3 août 1874.)

)4. L'idée du moi et son origine. (Nancy, 1890.)

)5. Est-il vrai, comme on l'a dit, que le moi ne soit « qu'une collec- de sensations? » (Sorbonne, 26 novembre 1884.)

)6. Réfuter ces propositions : « *Le moi est une collection de sen-ons. — Le moi et une collection d'états de conscience.* » — Quelle a vraie nature du moi? (Grenoble, 1889.)

)7. Analyse de l'idée du moi. (Lyon, 1890.)

)8. Tout peut-il se réduire, comme le voulait Descartes, à l'éten- et à la pensée? (Sorbonne.)

)9. Le sensualisme et le matérialisme; vous exposerez, sans les ré-r, leurs rapports et leurs différences.

(Montpellier, nov. 1892.)

0. Est-il vrai de dire avec Descartes que « l'âme étant une chose ante pense toujours? » (Sorbonne, 1870, 1872.)

CXXVIII.

ıver par l'analyse des conditions de la pensée et de la res-msabilité que le principe des faits psychologiques doit être ı, simple et identique.

(Sorbonne, 26 mars 1874.)

lan. — 1. La conscience nous atteste clairement que le principe faits psychologiques est *un*, *simple*, *identique*.

Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 151.

2. L'*unité*, la *simplicité* et l'*identité* de l'âme ressortent auss l'analyse des conditions de la *pensée* et de la *responsabilité*.

a) Ainsi d'abord, la *pensée*, qui est une et simple, doit ém d'un principe *un et simple*, et elle serait impossible, sujet pensant était composé de parties.

b) Ainsi encore, la comparaison, le jugement et le raisonnem conditions indispensables du développement de la pe supposent nécessairement un sujet *simple et indivisible*

c) De plus, la pensée étant nécessairement successive, doit partenir à un principe *identique*, qui passe par tou moments d'une démonstration.

d) *L'identité* du moi ressort encore clairement du fait d mémoire.

e) Enfin, la responsabilité, ses conditions et ses conséque seraient inexplicables sans la *simplicité et l'identité* du et cette identité, cette simplicité découlent de ces faits raux, liberté, satisfaction morale et remords, mérite et mérite, vice et vertu, récompense et châtiment.

3. La science proclame, comme le bon sens et comme La Font que le moi est *un*, *simple* et *identique*.

Développement. — La *conscience* nous atteste clairem que le principe des faits psychologiques est *un*, c'est-à- qu'il n'y a pas en nous plusieurs moi et que c'est une s et même force qui pense, qui sent et qui veut.

Elle nous affirme aussi que le principe pensant est *sim* c'est-à-dire immatériel et inétendu, indivisible et incomp

Elle nous dit enfin que ce principe est *identique*, c'est-à- qu'il demeure substantiellement le même à chacun des tants de la durée qui composent son existence.

L'*unité*, la *simplicité* et l'*identité* du moi, qui se révè ainsi directement aux regards de la conscience, ressor encore de l'analyse psychologique des conditions de la *pe* et de la *responsabilité*.

La *pensée*, en effet, nous apparaît comme un acte parfa ment *un* et *simple :* quelque divers, quelque complexes soient les objets qu'il nous représente, notre esprit les s et les embrasse d'un regard absolument indivisible. Il n pas des tiers, des quarts de pensée, mais une pensée uniqu totale : le principe auquel elle se rapporte doit donc être *et simple comme elle-même*; car la pensée serait impossi si le sujet pensant était composé de parties, si, comme le

ndent les matérialistes, c'était le cerveau avec ses innombra-es cellules. En effet, ou bien la pensée serait tout entière ns chaque partie du sujet pensant, et alors il y aurait non is une pensée, mais un plus ou moins grand nombre de nsées, autant que de parties dans le principe pensant, ce i est contredit par le témoignage de la conscience; ou bien pensée serait divisée entre les diverses parties de la subs-nce pensante, et alors la pensée totale ne se trouverait nulle rt; il n'y aurait plus que des fractions de pensée, ce qui ougne au sens commun; ou bien enfin une partie penserait 'exclusion des autres, et si elle était divisible et composée, retomberait dans les hypothèses précédentes; si elle était nple, ce serait l'âme ou le moi, dont l'unité et l'indivisibilité raîtraient par là même nécessaires et évidentes.

De plus, à chaque instant, la *pensée* compare les choses et sit leurs rapports; elle juge et affirme leurs qualités; elle isonne, fait des inductions et des déductions : or, ces diver-s opérations, *comparaison, jugement, raisonnement,* conditions lispensables du développement de la pensée, ne s'expliquent ne peuvent s'expliquer qu'avec un sujet simple et indivisi-. — « Une substance, dit Laromiguière, ne peut comparer 'elle n'ait au moins deux idées à la fois. Si la substance composée, ne fût-ce que de deux parties, où placerez-vous deux idées? Seront-elles toutes deux dans une partie, ou n l'une dans une partie et l'autre dans l'autre? Si les deux es sont séparées, la comparaison est impossible; si elles nt réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons et r conséquent deux substances qui comparent, deux âmes, ux moi, mille, si vous supposez l'âme composée de mille par-s. » — Ce qui est vrai de la *comparaison* l'est à *fortiori* du *gement,* qui suppose trois idées : l'idée de la chose dont on irme, l'idée de la chose affirmée et l'affirmation elle-même. ul, un principe pensant simple et indivisible peut concevoir nultanément et réunir par l'affirmation des éléments qui raient nécessairement séparés dans un sujet divisible et mposé de parties. — Et que dire du *raisonnement*, qui ne mprend pas seulement plusieurs idées, mais qui se com-se de plusieurs jugements? Si le sujet qui raisonne était atériel et étendu, une de ses parties penserait la majeure,

l'autre la mineure, l'autre la conclusion : il serait impossible d'avoir une pensée entière, un raisonnement total. Pour que celui-ci se produise, il faut que ses trois éléments se réunissent en un tout, dans un esprit absolument simple et indivisible.

Si l'analyse des conditions de la pensée met en lumière *l'unité* et la *simplicité* du moi, elle fait aussi ressortir son *identité.*

« Le fait le plus simple de la pensée, dit M. Janet, suppose que le sujet qui pense demeure le même à deux moments différents. Toute pensée est successive; si on le conteste du jugement, on ne le contestera pas du raisonnement; si on le conteste du raisonnement, sous sa forme la plus simple, on ne le contestera pas de la démonstration, qui se compose de plusieurs raisonnements. Il faut admettre évidemment que c'est le même esprit qui passe par tous les moments d'une démonstration. Supposez trois personnes, dont l'une pense une majeure, l'autre une mineure, l'autre une conclusion : aurez-vous une pensée commune, une démonstration commune? Non; il faut que les trois éléments se réunissent en un tout dans un même esprit. »

Le fait de la *mémoire* est lui-même une preuve éclatante de l'identité du moi : l'âme se souvient, c'est-à-dire reproduit et reconnaît les connaissances passées. Or, si elle n'était pas substantiellement la même que dans le passé, si deux ou plusieurs personnes s'étaient succédé en nous, il serait impossible à l'une de reconnaître ce que l'autre aurait dit, fait ou pensé. « Le moi qui se souvient et celui que la mémoire donne comme passé ne peuvent être qu'un seul et même moi. »

L'identité du moi résulte encore plus clairement du fait de la *responsabilité.* — La *responsabilité* est l'obligation qui nous incombe de répondre de nos actes libres. Quand nous avons fait une action consciente et réfléchie, nous ne pouvons pas nous en laver les mains, pour ainsi dire; nous sentons qu'il nous faut rendre compte de cette action, parce qu'elle nous est réellement imputable. — Or, la responsabilité a pour conditions la connaissance du caractère de l'acte produit et la liberté pleine et entière. Mais la liberté est le pouvoir de se

déterminer par soi-même et de son propre mouvement, *per se et proprio motu*, et ce pouvoir est absolument incompatible avec la matière essentiellement inerte, c'est-à-dire incapable de changer par elle-même son état de mouvement ou de repos. Si elle se meut, c'est en vertu de lois aveugles et fatales : « Tout ce qui est corps ou corporel, dit Fénelon, ne se détermine en rien soi-même et est, au contraire, déterminé en tout par des lois qu'on nomme physiques, qui sont nécessaires, invincibles et contraires à ce que j'appelle liberté. De là je conclus que mon âme est d'une nature entièrement différente de celle de mon corps », c'est-à-dire qu'elle est *une* et *simple*.

Les conséquences de la responsabilité sont *la satisfaction morale* et le *remords*, le *mérite* et le *démérite*, le *vice* et la *vertu*, le *châtiment* et la *récompense;* or, toutes ces choses seraient absolument inexplicables sans l'*identité* du moi.

En effet, si nous n'avions pas duré identiques à nous-mêmes, pourrions-nous répondre de ce qu'un autre que nous aurait fait?

Éprouverions-nous de la *satisfaction morale* ou du *remords* à la suite d'une bonne ou d'une mauvaise action, si le moi qui en est l'auteur disparaissait pour faire place à un autre moi?

Croirions-nous au *mérite* et au *démérite*, à l'accroissement et à la diminution de notre excellence morale, si plusieurs personnes se succédaient en nous, chacune avec sa physionomie distincte?

Y aurait-il des habitudes bonnes et mauvaises, des *vices* et des *vertus*, si le principe dans lequel elles se forment changeait avec le temps?

Enfin, la *récompense* et le *châtiment* ne seraient-ils pas une iniquité révoltante, s'ils ne s'appliquaient qu'à des êtres auxquels n'appartiendraient réellement pas le bien et le mal qu'il s'agit d'honorer et de punir?

L'analyse psychologique prouve donc clairement que le fait de la *pensée* et celui de la *responsabilité* impliquent nécessairement l'*unité*, la *simplicité* et l'*identité* du moi, et la science ne parle pas autrement que le bon sens, quand il dit avec La Fontaine :

> Je sens en moi certain agent;
> Tout obéit dans ma machine

A ce principe intelligent.
Il est distinct du corps, se conçoit nettement,
Se conçoit mieux que le corps même :
De tous nos mouvements c'est l'arbitre suprême.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 911. Démontrer l'unité et la simplicité du moi par l'analyse des opé rations intellectuelles. (Sorbonne, 10 juillet 1878.)

912. Commenter ces vers de La Fontaine :

Je sens en moi certain agent;
Tout obéit dans ma machine
A ce principe intelligent.
Il est distinct du corps, se conçoit nettement, etc,
(Grenoble, 1890.)

CXXIX.

Distinguer par leurs caractères essentiels l'âme et le corps.

(Sorbonne, 2 août 1870.)

Plan. — 1. La *distinction de l'âme et du corps*, niée par les maté rialistes, ressort clairement de l'examen des attributs essentiels de ces deux substances :

a) ainsi, l'*âme est une et simple*, comme la conscience nous l'at teste à tous, comme l'exigent la pensée, la comparaison, le ju gement, le raisonnement; — tandis que le *corps n'a qu'une unité nominale* et nous apparaît comme une substance com posée;

b) ainsi encore, l'*âme est identique*, comme la conscience et la mémoire le prouvent, comme le réclame le fait de la respon sabilité, — tandis que le *corps n'a qu'une identité appa rente* et sa substance se renouvelle continuellement;

c) ainsi enfin, l'*âme est active et libre*, — tandis que *le corps est* essentiellement *inerte.*

2. Comme des attributs différents supposent des substances diffé rentes, l'âme est profondément distincte du corps. (*La Fontaine.*)

Développement. — S'il fallait en croire les matérialistes anciens et modernes,

..... le troupeau d'Épicure,
Et celui dont la main disséquant la nature
Dans un coin du cerveau nouvellement décrit
Voit penser la matière et végéter l'esprit.

(*Lamartine.*)

l'*âme* à laquelle nous rapportons les faits de conscience, émotions, pensées et volitions, ne serait pas réellement distincte du *corps*, et la science devrait ne voir en elle qu'une fonction ou plutôt la résultante des fonctions de la matière organisée et vivante. Mais il suffit d'étudier et de comparer les attributs et les caractères essentiels de l'*âme* et ceux du *corps* pour se convaincre de la différence profonde et radicale qui existe entre ces deux substances.

Ainsi d'abord, l'âme est *une* d'une unité *métaphysique*, absolue, qui exclut toute composition de parties et porte le nom de simplicité, d'indivisibilité. — Cette unité est attestée par la *conscience*, qui nous affirme que c'est un seul et même moi qui pense, qui sent et qui veut : « Toutes les facultés de l'âme, dit Bossuet, ne sont au fond que la même âme qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations. » — La *pensée*, d'ailleurs, implique nécessairement l'indivisibilité du sujet pensant. « Qu'est-ce que généraliser? dit M. Janet; c'est ramener une multitude d'individus divers à une seule idée, εἰς μίαν ἰδέαν; c'est affirmer l'un de plusieurs, τὸ ἕν κατὰ πολλά. Qu'est-ce que juger? C'est réunir deux idées différentes dans un même acte de conscience et d'attention. Qu'est-ce que la conscience elle-même, si ce n'est l'acte qui unifie la pluralité des sensations? » L'unité et la simplicité de l'*âme* se révèlent encore mieux dans la *comparaison*. « Une substance, dit Laromiguière, ne peut comparer qu'elle n'ait au moins deux idées à la fois : si la substance est composée, ne fût-ce que de deux parties, où placerez-vous les deux idées? Seront-elles toutes deux dans une partie ou l'une dans une partie et l'autre dans l'autre? Si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible; si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons et par conséquent deux substances qui comparent, deux âmes, deux moi, mille, si vous supposez l'âme composée de mille parties. » — Ce qui est vrai de la comparaison, l'est *a fortiori* du *jugement* comparatif, qui suppose trois idées, et du *raisonnement*, qui se compose de plusieurs jugements. Le sujet pensant est donc essentiellement un, simple et indivisible.

Le *corps*, lui, n'a qu'une *unité nominale*, apparente, organique; c'est une substance composée, divisible, étendue. « Les composés ou les corps, dit Leibniz, sont des multitudes, et les

substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités. »

Non seulement l'*âme* est une, mais encore elle est *identique*, c'est-à-dire qu'elle demeure substantiellement la même à tous les moments de la durée qui composent son existence. Cette identité, garantie de la responsabilité morale, est attestée par la *conscience* et la *mémoire* : quand nous nous rappelons ce que nous étions autrefois et que nous observons ce que nous sommes aujourd'hui, nous voyons bien que nous sommes restés ce que nous étions. Sans l'identité, le souvenir des faits passés disparaîtrait et la mémoire serait impossible; et si l'on rougit à quarante ans d'une faute commise à vingt ans, si le souvenir d'une bonne action accomplie pendant la jeunesse est le charme de l'âge mûr, c'est que l'on est resté la même personne morale.

Le corps a bien une certaine identité; mais ce n'est qu'une *identité extérieure*, apparente, semblable à celle d'une rivière, d'un fleuve, qui présentent toujours aux mêmes endroits le même aspect, bien qu'il n'y ait plus les mêmes eaux. La substance du *corps*, en effet, change et se renouvelle continuellement; les molécules qui le composent aujourd'hui feront place avant peu à d'autres molécules, en vertu de cette loi des corps organisés qu'on appelle le « *tourbillon vital* ». Après un laps de temps très court, que quelques auteurs réduisent à une trentaine de jours et qui est probablement plus long, toute la matière constitutive du *corps* aura été éliminée et remplacée, et l'on pourra dire sans exagération que d'autres organes ont pris la place des premiers. « Ce fait, si étrange qu'il paraisse, n'est pas une hypothèse imaginée par le spiritualisme; c'est le résultat des plus récentes découvertes et des expériences les plus positives, » en particulier de celles qui ont été faites par M. Flourens.

Enfin, l'*âme* a pour caractère essentiel d'être une activité intelligente et *libre*, une force qui a conscience d'elle-même, « *vis sui conscia*, » comme l'a dit Leibniz, et qui est capable de se déterminer par son propre mouvement, « *per se et proprio motu* ».

Le *corps*, au contraire, est essentiellement *inerte*, c'est-à-dire incapable de changer par lui-même son état de mouvement ou de repos. S'il se meut, c'est en vertu de lois aveugles et fatales.

« Tout ce qui est corps, dit Fénelon, ne se détermine en rien soi-même et est au contraire déterminé en tout par des lois qu'on nomme physiques, qui sont invincibles, nécessaires et contraires à ce que j'appelle liberté. De là je conclus que mon âme est d'une nature entièrement différente de celle de mon corps. »

Cette conclusion s'impose invinciblement au nom de ce principe rationnel que des attributs différents supposent des substances différentes : *modus essendi sequitur esse*. L'*âme*, qui possède trois attributs essentiels, l'unité, l'identité, l'activité libre, absolument opposés aux attributs essentiels du *corps*, qui est composé de parties, qui change dans sa substance et qui est inerte, l'*âme* est profondément distincte du *corps*, et il faut dire avec La Fontaine :

Je sens en moi certain agent :
Tout obéit dans ma machine
A ce principe intelligent.
Il est distinct du corps, se conçoit nettement,
Se conçoit mieux que le corps même :
De tous nos mouvements c'est l'arbitre suprême.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 913. Sur quelles raisons se fonde la distinction de l'âme et du corps?
(Nancy, novembre 1890.)

914. Sur quoi repose l'unité du moi?
(Besançon, juillet 1889.)

915. Démontrer l'unité et la simplicité du moi par l'analyse des opérations intellectuelles (1).

916. Montrer que la question de la nature de l'âme ne peut être résolue qu'avec le concours de la psychologie et de la métaphysique.
(Rennes, 1890.)

917. Exposer et réfuter les objections des matérialistes contre la distinction de l'âme et du corps (2).
(Faculté de Clermont, novembre 1874.)

918. Exposer et discuter les principaux arguments que le matérialisme oppose à la doctrine de la spiritualité de l'âme.

919. Double signification du *moi* en philosophie : peut-on expliquer l'une par l'autre et comment? (Dijon, 1891.)

920. Qu'est-ce que l'âme? Comment en démontre-t-on l'existence?
(Sorbonne, juillet 1892.)

921. Qu'est-ce que le spiritualisme? (Bordeaux, avril 1892.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 427.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 430.

CXXX.

Quelles raisons a-t-on de croire que la pensée n'est pas tout simplement une fonction du cerveau?

(Faculté de Poitiers, avril 1886.)

Plan. — 1. Ce sont les matérialistes contemporains, MM. Fée, Moleschott, Littré, Fuerbach, E. About, qui prétendent que la *pensée* est une *secrétion du cerveau.*

2. Mais la science établit invinciblement :

a) que la *pensée* ne ressemble nullement aux sécrétions, aux fonctions physiologiques;

b) que, d'ailleurs, *personne ne* sait parmi les matérialistes *à quoi tient la pensée* dans le cerveau.

3. La science condamne aussi les matérialistes, quand ils assimilent à un mouvement la *pensée, qui n'a aucun des caractères des mouvements.*

4. La *pensée*, serait-elle un mouvement, ne *peut être produite ni* par la *matière inerte* ni par la *matière organisée.*

5. Il est absurde, d'ailleurs, de ne voir dans la pensée qu'un jeu, qu'un *ballet des cellules cérébrales.*

6. Que si quelqu'un disait avec Locke que nous ne connaissons pas assez de propriétés de la matière pour affirmer qu'elle ne pense pas, il faudrait lui répondre que nous savons avec certitude que la pensée est incompatible avec la matière étendue, divisible, composée,

a) parce qu'elle ne saurait exister dans un sujet composé de parties;

b) parce que la comparaison, le jugement, le raisonnement, ne peuvent appartenir à un sujet divisible et composé.

7. On doit donc dire que, si le cerveau est l'organe de la pensée, la pensée a pour principe l'âme intelligente et distincte du corps. (*La Fontaine.*)

Développement. — Ce sont les matérialistes contemporains qui prétendent, au nom de la science, que la pensée est une fonction, une sécrétion du cerveau. « La physiologie, disent-ils, établit : 1° que partout où l'on observe un cerveau, on trouve un être pensant ou du moins intelligent à quelque degré; 2° que partout où manque le cerveau manquent également l'intelligence et la pensée; 3° enfin, que l'intelligence et le cerveau croissent et décroissent dans la même proportion. Or, d'après la méthode baconnienne, quand une circonstance produit un effet par sa présence, qu'elle le supprime par son

absence ou le modifie par ses changements, elle peut être considérée comme la vraie cause de cet effet. Le cerveau est donc la vraie cause de la pensée et pour expliquer celle-ci, il n'est nullement besoin de recourir à un principe spirituel, à une âme distincte du corps et des organes. « Le cerveau pense comme le cœur bat, » dit M. Fée, et Moleschott : « Le cerveau secrète la pensée comme le foie secrète la bile, comme les reins secrètent « l'urine. » « La pensée, dit à son tour Littré, est inhérente à la substance cérébrale, comme la contractilité aux muscles et l'élasticité aux cartilages. » « Le phosphore, dit encore Fuerbach, est la matière qui pense en nous. Plus le cerveau possède et reçoit de phosphore, plus et mieux il pense. » « Sans phosphore, point de pensée, » dit aussi Moleschott, et M. Edmond About, s'inspirant de ces théories a écrit : « Le travail d'un morceau de graisse phosphorée dans une boîte osseuse coûte cher au corps humain : la pensée est une sécrétion dévorante. Le corps s'use plus tôt à distiller quelque idée neuve qu'à charrier des pierres ou à fendre du bois. » Telle est encore la doctrine de Carl Vogt, de Buchner, de Hæckel, de M. Emile Ferrière dans son livre *L'âme est la fonction du cerveau.*

Ce sont là des assertions *condamnées par la science, qui ne peut voir dans la pensée une fonction, une sécrétion du cerveau.* — Les organes, en effet, qui concourent à l'accomplissement des fonctions physiologiques, des diverses sécrétions, reçoivent une certaine quantité de matière, se l'assimilent et la transforment, mais ne créent rien, absolument rien. Qu'y a-t-il dans les aliments absorbés? De l'oxygène, de l'hydrogène, de l'azote, du carbone. Qu'y a-t-il dans le sang? De l'oxygène, de l'hydrogène, de l'azote, du carbone, ou des composés de ces divers éléments. Or, en est-il ainsi dans la production de la pensée? Lorsqu'à la simple perception d'un son, d'un rayon lumineux, qui frappent mon oreille ou mon œil, je conçois une foule d'idées, j'éprouve une foule de sentiments, il y a dans ces phénomènes autre chose que l'impression organique qui les a déterminés. Il est donc absurde d'assimiler aux fonctions, aux sécrétions du corps la production de la pensée et des autres phénomènes psychologiques. (M. Joly.)

D'ailleurs, avant d'établir que les changements de la pensée sont proportionnels aux changements du cerveau, les matéria-

listes feraient bien de s'entendre entre eux pour dire *à quoi tient la pensée :* d'après les uns, c'est au volume du cerveau; d'après d'autres, c'est à son poids; d'après d'autres, c'est à la finesse et à la délicatesse des fibres nerveuses; d'après d'autres enfin, c'est à une foule de conditions réunies et harmonieusement combinées. Mais dès lors, qui nous assure que l'une de ces conditions n'est pas précisément la force pensante elle-même, ce que nous appelons l'âme?

On objecte, au nom des nouvelles découvertes de la science, que, de même que la chaleur se transforme en mouvement et le mouvement en chaleur, de même *les mouvements du cerveau se transforment en pensées.* — Mais la chaleur, suivant l'hypothèse la plus répandue, n'est qu'un mouvement, une vibration de ce fluide impondérable qu'on appelle l'éther; quand donc elle se transforme en mouvement, il n'y a aucune métamorphose : le mouvement produit du mouvement, voilà tout. — D'ailleurs, la *pensée n'est pas un mouvement* physique; le mouvement est quelque chose d'extérieur, d'objectif, au lieu que la pensée est essentiellement un état intérieur. Un mouvement peut être rectiligne, circulaire, en spirale : or, qu'est-ce qu'une pensée circulaire, rectiligne, en spirale? La pensée est claire ou obscure, vraie ou fausse; qu'est-ce qu'un mouvement clair ou obscur, vrai ou faux? Un mouvement pensant implique contradiction. (*M. Paul Janet.*)

Alors même que la pensée ne serait qu'un mouvement, la *matière seule ne saurait le produire;* car elle est essentiellement inerte : elle n'entre jamais spontanément en mouvement et elle ne se meut que sous l'impulsion d'une force quelconque, qui, dans le fait de la pensée, ne peut être qu'une âme intelligente, *vis sui conscia.*

Et qu'on ne dise pas que la *matière organisée*, qui constitue le cerveau avec ses 600 ou 1.200 millions de cellules et ses 4 milliards de fibres, a des propriétés particulières et peut accomplir des fonctions spéciales, inhérentes à ces propriétés, comme la pensée. — Car l'analyse chimique a démontré que la matière organisée, le *protoplasma*, substance carbonée albuminoïde, qui est le fond de tous les êtres vivants et du cerveau comme des autres parties du corps humain, se compose absolument des mêmes éléments que la matière inorganique; que ces éléments, oxygène,

ydrogène, azote, carbone, ont dans la matière organisée les nêmes propriétés physiques et chimiques que dans la matière norganique, et que, par conséquent, c'est une hypothèse anti-cientifique que de prêter au cerveau, à la substance grise du erveau des propriétés vitales et la faculté de penser.

« De quels merveilleux instincts, dit à ce propos M. Francisque ouillier, les matérialistes ne sont-ils pas obligés de douer ces nombrables cellules du cerveau, dont le concert spontané doit ire en nous l'unité et l'harmonie! Il semble qu'ils ont en nain une baguette magique pour les faire s'agiter, se caser, mouvoir et tourbillonner à leur gré. La vie cérébrale, iden-que, suivant eux, à la vie intellectuelle, n'est en dernière nalyse qu'une danse de cellules qui rappelle le ballet des es-rits de Pascal. Ne faut-il pas cependant, comme dit spirituelle-ent M. Vacherot, un chef d'orchestre à cette danse, pour n'elle ne dégénère pas en sarabande échevelée? »

Qu'on ne dise pas enfin avec Locke que nous *ne connaissons is suffisamment la matière et les propriétés de la matière* pour firmer, indépendamment de la révélation, que Dieu n'a pas onné à quelque amas de matière disposée comme il l'entend faculté de penser. — Sans doute, l'essence de la matière est ncore une énigme pour la science; mais nous connaissons sez de propriétés des corps pour affirmer qu'elles sont abso-ment incompatibles avec la pensée et que Dieu, qui ne fait ja-ais l'impossible, ne peut avoir donné à la matière étendue, visible et composée, la faculté de penser.

En effet, si le *sujet pensant était matériel* et composé de par-s, de molécules distinctes, si c'était le cerveau avec ses mil-ons de fibres et de cellules, où serait la pensée, qu'on nous nne comme une fonction de la substance cérébrale? — Ou bien e serait tout entière dans chaque partie du sujet pensant, et ors il y aurait, non plus une pensée, mais un plus ou moins and nombre de pensées, autant que de parties dans le sujet nsant. — Ou bien la pensée se trouverait divisée entre toutes parties de la substance pensante, et alors la pensée totale ne trouverait nulle part; il n'y aurait que des tiers, des quarts pensée, ce qui répugne au sens commun. — Ou bien enfin e partie penserait à l'exclusion des autres, et alors la diffi-lté ne serait pas résolue, elle ne serait que reculée; car ou

cette partie serait divisible, et alors on retomberait dans l
hypothèses précédentes, ou elle serait simple, et alors la cau
du spiritualisme serait gagnée.

L'*incompatibilité de la pensée avec la matière étendue et* (
visible éclate surtout dans la comparaison, comme le fait r
marquer Laromiguière : « Une substance ne peut comparer, d
il, qu'elle n'ait au moins deux idées à la fois. Si la substance (
composée, ne fût-ce que de deux parties, où placerez-vous l
deux idées? Seront-elles toutes deux dans une partie, ou bi
l'une dans une partie et l'autre dans l'autre? Il n'y a pas
milieu. Si les deux idées sont séparées, la comparaison est ir
possible; si elles sont réunies dans chaque partie, il y a de
comparaisons, et par conséquent deux substances qui comp
rent, deux âmes, deux moi, mille, si vous supposez l'âme co
posée de mille parties. »

Ce qui est vrai de la comparaison l'est *à fortiori* du *jugeme*
qui suppose trois idées, l'idée de la chose affirmée, l'idée de
chose dont on affirme et l'affirmation elle-même. Seul, un pri
cipe pensant simple et indivisible peut concevoir simultaném
et réunir par l'affirmation des éléments qui seraient nécessair
ment séparés dans un sujet divisible et composé de parties.

Et que dire du *raisonnement*, qui ne comprend pas seuleme
plusieurs idées, mais qui se compose de plusieurs jugements?
le sujet qui raisonne était matériel et étendu, une de ses parti
penserait la majeure, l'autre la mineure, l'autre la conclusio
il serait impossible d'avoir une pensée commune, un raisonn
ment commun. Pour que celui-ci se produise, il faut que (
trois éléments se réunissent en un tout dans un esprit absol
ment simple et indivisible.

Il faut donc croire à l'existence de cet esprit, de cette âme pe
sante, dont la conscience nous atteste invinciblement l'existen
et sans laquelle le cerveau lui-même, organe et non pas princi
de la pensée, ne serait ni organisé ni vivant. Il faut dire av
La Fontaine, en dépit de toutes les négations des matérialiste

Je sens en moi certain agent;
Tout obéit dans ma machine
A ce principe intelligent.
Il est distinct du corps, se conçoit nettement,
Se conçoit mieux que le corps même :
De tous nos mouvements, c'est l'arbitre suprême.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 922. Exposer et discuter les arguments matérialistes tirés de l'influence du physique sur le moral et des conditions physiologiques de la pensée (1).
(Rennes, nov. 1890.)

923. La liberté morale peut-elle s'accorder avec le matérialisme?
(Sorbonne, 1879.)

924. Peut-on être matérialiste et croire que l'homme est un être raisonnable et libre? (Grenoble, 1830.)

925. Qu'est-ce que le spiritualisme? Quelles sont les principales théories que l'on réunit sous ce nom et quel est le lien que les unit?
(Sorbonne, 7 juillet 1891.)

926. De la nature de l'âme. Ses attributs. Sa destinée.
(Sorbonne, 1877, 1884.)

927. Indiquer en quoi le spiritualisme et l'idéalisme diffèrent l'un de l'autre. Dire si l'on a pour l'un ou pour l'autre une préférence raisonnée. (Bordeaux, 1881.)

CXXXI.

De la personnalité humaine. Distinction des personnes et des choses. Conséquences morales de cette distinction (2).

(Lyon, 25 mars 1890. Sorbonne, 16 mars 1883; 12 juillet 1883) (3).

Plan. — 1. En quoi consiste la *personnalité* humaine?

2. Qu'est-ce *qu'une personne*, d'après Boèce et saint Thomas et les philosophes contemporains?

3. Pourquoi et comment l'*homme est-il une personne?*

4. La *personne humaine ne comprend-elle pas dans son indivisible unité l'âme et le corps*, et Descartes n'a-t-il pas tort de faire consister le *moi* dans l'âme seule?

5. L'homme n'est-il pas la seule personne qu'il y ait ici-bas?

6. N'y a-t-il pas trois caractères principaux qui *distinguent les personnes des choses :*

a) la raison;

b) la conscience;

c) la liberté?

7. Ne sont-ce pas des choses que les végétaux et les animaux?

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, pages 430-435.

(2) Voir Ribot, *les Maladies de la personnalité;* — Jeanmaire, *l'Idée de la personnalité dans la Psychologie moderne.*.

(3) On n'a donné à Lyon que la 1re partie du texte ; mais le devoir est identique à celui de la Sorbonne.

8. Les enfants et les fous ne sont-ils pas plus que des choses?

9. Les *conséquences morales* de la distinction des personnes et de choses ne sont-elles pas :

a) le *devoir* et le *droit*, qui n'est que l'inviolabilité de la pe sonne humaine et qui interdit de faire de l'homme un esclav c'est-à-dire une chose;

b) la *responsabilité*, le *mérite* et le *démérite;*

c) le *châtiment* et la *récompense* proportionnés au mal et a bien accomplis, ce qui entraîne l'*immortalité de l'âme*, in mortalité qui n'est véritable qu'autant qu'elle est personnell

Développement. — La *personnalité humaine*, c'est le ca ractère ou l'attribut en vertu duquel l'homme mérite véritable ment le nom de *personne*.

« Une *personne*, au dire de Boèce et de saint Thomas, es un individu doué de raison, *rationalis naturæ individua subs tantia*, » et les philosophes contemporains appellent personne « tous les êtres intelligents et libres. »

L'homme qui est un individu, c'est-à-dire un être indivisibl en lui-même et distinct de tout ce qui n'est pas lui, « *ens indivi sum in se et divisum a quolibet alio*, » l'homme qui a reçu e partage la raison et la liberté, qui font de lui le roi de la créa tion, l'homme est par là-même une *personne morale*.

La *personne humaine comprend dans son indivisible uni l'âme et le corps*. Nous disons tous les jours : *je* marche, j mange, *je* pense, *je* sens, *je* veux, rapportant ainsi au même j ou *moi* tous les phénomènes physiologiques ou du corps, tou les phénomènes psychologiques ou de l'âme, qui s'accompli sent en nous. Descartes a donc tort de faire consister la per sonne humaine ou le *moi* dans l'âme seule, « par laquell dit-il, je suis ce que je suis ». L'âme est bien, sans doute, l plus noble partie du composé humain; mais elle n'en est qu'un partie. Pourtant, comme le dit très bien saint Thomas, « d même que ce que fait le gouverneur de la ville est dit fait pa la cité, de même ce qu'il y a de principal dans l'homme est a pelé homme. »

Non seulement l'homme est une personne; mais il est la seul personne qu'il y ait ici-bas : toutes les autres créatures, e effet, ne sont que des *choses*.

Trois caractères principaux distinguent les *personnes* de *choses :* 1° la *raison*, ou la faculté de discerner le vrai du fau

e bien du mal; 2° la *conscience de soi*, c'est-à-dire non seulement ce sentiment qui accompagne les pensées, les sensations t les volitions, mais encore la connaissance du moi pensant, entant, voulant; 3° la *liberté*, ou le pouvoir de se déterminer ar soi-même et de son propre mouvement, *per se et proprio otu.* » On est une personne morale, quand on se possède pleiement soi-même, qu'on est *sui compos* et qu'on connaît la naure et la valeur de ses actions.

Les *choses* sont toutes les substances privées de raison, de onscience et de liberté.

Ainsi, on appelle les minéraux et les végétaux des *choses*, arce que, soumis aux lois fatales et nécessaires de la nature hysique, ils y obéissent aveuglément, sans avoir aucune consience de la nature et de la valeur de leurs actes. Il y a bien hez les animaux une certaine intelligence et une certaine consience; mais comme ils sont dépourvus de raison et privés de ette noble prérogative que nous appelons la liberté, on les onsidère comme des choses et non pas comme des personnes.

Les *enfants* eux-mêmes, en qui la raison n'est pas encore éveloppée, et les *fous*, qui en ont perdu l'usage, ne sont pas, proprement parler, des personnes, des agents moraux. Il ut pourtant voir en eux plus que des choses, à cause de la ersonnalité qu'ils ont perdue, qu'ils peuvent retrouver ou qu'ils oivent posséder un jour.

La distinction des personnes et des choses est donc très imortante, surtout en *morale*, où elle entraîne de si graves conéquences.

Il n'y a que les *personnes* qui soient susceptibles d'obligations t de *devoirs* et par là même de *droits;* car le *devoir* ne s'imose qu'à un être raisonnable et libre, et le *droit* n'est que la berté inviolable et sacrée dans l'accomplissement des devoirs ui lui incombent. — Les *choses* n'ont jamais eu, n'auront jaiais de droits : « Un être, dit M. Cousin, pourrait avoir une uissance immense, celle de l'ouragan, de la foudre, celle d'une es forces de la nature : s'il n'y joint la liberté, il n'est qu'une *ose* redoutable et terrible; il n'est point une personne, il n'a pas e droits. Il peut inspirer une terreur immense; il n'a pas droit u respect. » Au contraire, l'être le plus faible, le plus chétif, eut avoir les droits les plus grands, les plus sacrés, et ce sont

ces droits imprescriptibles qui constituent l'inviolabilité de l
personne humaine, ou, comme on le dit quelquefois, sa valeu
absolue : « *Homo homini res sacra* », disaient les Stoïcien
« Agis de telle sorte, dit Kant, que tu traites toujours l'humanit
soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comm
une *fin* et que tu ne t'en serves jamais comme d'un *moyen.* »

C'est pour avoir méconnu ces grandes vérités que les ancie
faisaient de leurs semblables des esclaves, c'est-à-dire des *chose*
res, susceptibles d'être appropriées, utilisées, achetées et ve
dues. L'homme, quel qu'il soit, est toujours une personne m
rale et, à ce titre, il ne peut appartenir qu'à lui-même et à s
volonté souveraine.

Si les personnes ont seules des devoirs et des droits, seul
aussi elles sont *responsables*, c'est-à-dire obligées de rend
compte de leurs actes et susceptibles de *mérite* et de *démérite*
le mérite, en effet, est l'accroissement de notre valeur, de not
dignité, de notre excellence personnelle; le démérite, la dim
nution de cette valeur, de cette dignité, de cette excellenc
— Les *choses* n'ont pas à rendre compte d'actions qui ne le
sont pas imputables, et si on leur attribue parfois une certai
responsabilité, une sorte de mérite et de démérite, comme lor
qu'on dit cieux incléments, mer perfide, c'est par pure mét
phore : l'histoire s'est toujours moquée et se moquera toujou
de Xercès infligeant à la mer le supplice du fouet.

On punit bien, il est vrai, et on récompense certains animau
mais ce ne sont pas là des *châtiments* et des *récompenses* vér
tables, c'est-à-dire des souffrances nécessairement dues au ma
au démérite, au vice, et un bonheur rigoureusement exigé pa
le bien, le mérite et la vertu. — Il n'y a que la personne mora
qui réclame pour ses actions bonnes ou mauvaises *cette justi*
rigoureuse et absolue, et comme elle ne lui est presque jama
rendue en ce monde, il doit y avoir et il y aura par delà l
tombe une vie nouvelle, dans laquelle la Providence rétablir
l'équilibre si souvent troublé ici-bas entre le mérite et la r
compense, le démérite et le châtiment. Seulement, il faut po
cela que ce soit la personne humaine qui subsiste après la mort
« L'immortalité véritable, dit M. Caro, c'est *l'immortalité de*
personne, de cette âme qui a pensé, aimé, agi, lutté, souffe
durant une vie plus ou moins longue; c'est la persistance c

ette existence individuelle gardant, si je puis dire, après la mort, la physionomie qu'elle s'est créée, le signe de sa réalité distincte et séparée. Cette immortalité seule nous intéresse; tout autre immortalité nous laisse indifférents. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 928. De la personnalité humaine. (Sorbonne, 16 juillet 1879.)

929. De la personnalité humaine en psychologie et en morale. (Sorbonne, 26 octobre 1885.)

930. De la personnalité : caractères essentiels d'une personne. (Sorbonne, 25 otobre 1887.)

931. Conditions et nature de la personnalité humaine. Maladies de la personnalité. (Lyon, juillet 1889.)

932. La liberté et la raison sont-elles également nécessaires pour constistuer la personnalité? (Lille, 1891.)

933. Quelle différence y a-t-il entre les personnes et les choses? (Sorbonne, 20 juillet 1875.)

934. Double signification du mot *moi* en philosophie. Peut-on expliquer l'une par l'autre et comment? (Dijon, novembre 1889.)

935. Qu'est-ce que l'homme? (Aix, 1891.)

936. Développer, et, s'il y a lieu, critiquer cette définition célèbre : « L'homme est une intelligence servie par des organes » (1). (Sorbonne, 1875.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*.

THÉODICÉE.

CXXXII.

Des rapports de la morale et de la théodicée.

(Sorbonne, 2 août 1868.)

Plan. — 1. La question des *rapports de la morale et de la théo-dicée* a donné lieu à de vives controverses; toutefois, on peut dir que ces deux sciences ne peuvent se passer l'une de l'autre.

2. Ainsi d'abord, la *théodicée semble indispensable à la morale*
   a) parce que la morale est la *science du bien* et que la théodicé nous fait connaître le bien parfait et infini;
   b) parce que la morale est la *science du devoir*, dont la théodi cée nous montre en Dieu le véritable auteur;
   c) parce que la morale doit *déterminer la sanction de la loi* de actions humaines, ce qu'elle ne saurait faire, si la théodicé ne lui apprenait à voir en Dieu une Providence juste et sage
   d) parce que la morale, ayant à dicter à l'homme *ses devoir envers Dieu*, doit avoir appris de la théodicée à connaître le perfections infinies du Créateur.

3. La *théodicée*, à son tour, *a besoin de la morale* qui lui fournit
   a) les *éléments* de la principale *des preuves morales* de l'exis-tence de Dieu;
   b) les *données indispensables* pour établir ses *attributs* moraux

4. La théodicée et la morale doivent donc se donner la main comme deux sœurs.

Développement. — La question des rapports de la *morale* et de la *théodicée* est une question délicate, complexe, et qui a donné lieu, dans ces derniers temps, à de vives controverses. D'après les uns, la *théodicée* serait le fondement de la *morale*; d'après d'autres, elle ne lui servirait que de couronnement; d'après d'autres enfin, comme Proudhon, Frédéric Morin, Massol, Mme Coignet, la *morale* devrait être complètement indépendante de la *théodicée*. Sans entrer dans la discussion de ces opinions diverses, on peut montrer que la *morale* et la *théodicée*, quoique profondément distinctes, ont entre elles des rapports si étroits qu'elles ne peuvent se passer l'une de l'autre.

Ainsi d'abord, la *théodicée*, la science de Dieu, semble indispensable à la *morale*.

La *morale*, en effet, est la *science du bien*; or, le bien que la

onscience nous révèle comme nécessaire, éternel et absolu, ne ous apparaît dans tout l'éclat de sa grandeur qu'autant que ι *théodicée* nous a montré en Dieu le principe suprême de tout ien, le Bien en soi, le Bien parfait et infini, « soleil et roi du ionde intelligible, » comme parle Platon.

La *morale* est encore la *science du devoir* et elle a pour objet e mettre en lumière l'obligation impérieuse de faire le bien ui incombe à tout être raisonnable et libre ; or, le devoir est à os yeux plus inviolable et plus sacré, quand la théodicée nous appris que c'est Dieu qui est l'auteur de la loi morale et que e sont ses ordres catégoriques et absolus que nous transmet la oix de la conscience : « Conscience ! conscience ! s'écrie Jean-acques Rousseau, instinct divin, immortelle et céleste voix ! » icéron disait avant lui : « *Unus erit communis quasi magister t imperator omnium, Deus. Ille legis hujus* (la loi naturelle) *nventor, disceptator, lator.* » (*De Republica, liber* III.)

La *morale*, après avoir établi qu'il y a une loi pour la volonté t les actions humaines, doit en *déterminer la sanction vérita-le.* Or, la sanction *naturelle*, avantages temporels et consé-uences malheureuses qu'entraînent nos actions dans la vie résente ; la sanction *sociale*, peines et récompenses qui vien-ient des lois civiles et de l'opinion publique ; la sanction *mo-ale*, joies et remords de la conscience, toutes ces sanctions iumaines sont profondément insuffisantes pour établir l'équi-ibre parfait, la proportion rigoureuse qui doit exister entre le nérite et la récompense, entre le démérite et le châtiment. Il aut donc reconnaître une sanction supérieure aux sanctions iumaines, la sanction *religieuse* et *divine*. Mais comment l'éta-lir, si la *théodicée* ne nous a pas fait connaître le Dieu juste t sage, dont la Providence veille sur les hommes et rendra ι chacun selon ses œuvres ? Kant lui-même a été contraint de établir au nom de la *raison pratique* l'existence de Dieu, que a *raison pure* lui semblait incapable de prouver.

La morale enfin doit *dicter à l'homme les devoirs particuliers jui lui incombent :* devoirs envers lui-même, devoirs envers la amille, devoirs envers la société, *devoirs envers Dieu*. Or, ces lerniers devoirs, les plus importants et les plus sacrés de tous, ie peuvent s'établir qu'autant que la *théodicée* a appris au phi-osophe moraliste qu'il y a un Dieu, que sa bonté infinie a

tiré l'homme du néant et que sa Providence paternelle veil sur nous continuellement, nous imposant ainsi des obligatior de reconnaissance et d'amour pour ses adorables perfection: « La morale émanant de Dieu, a dit l'abbé Bautain, ou n'étai que l'expression de sa volonté par rapport à nous, nous com prendrons, nous interpréterons cette volonté en raison de l'idé que nous aurons de la nature divine et de son rapport ave l'humanité. »

La *morale* ne peut donc se passer de la *théodicée;* mais l *théodicée* à son tour *a besoin* de la *morale.*

C'est dans la morale, en effet, que sont puisés les *élément* des preuves de l'existence de Dieu, dites *preuves morales*, et e particulier de celle qui se tire de l'existence de la loi moral « Deux choses, dit Kant, pour qui cette preuve est la plus con vaincante de toutes, deux choses remplissent l'âme d'une admi ration et d'un respect toujours renaissants et toujours plu grands : le ciel étoilé au-dessus de nos têtes et la loi moral au-dedans de nous-mêmes. » Or, cette loi morale suppose u législateur suprême; donc ce législateur suprême existe et c'es Dieu.

C'est encore la *morale* qui fournit au philosophe les *notion qui lui servent à déterminer l'intelligence et la sagesse*, la toute puissance et la justice, la sainteté et la bonté de Dieu, tous se attributs moraux, en un mot, qui ne sont ainsi appelés qu parce que leur connaissance est puisée dans celle de l'homm intellectuel et moral :

« *Exemplumque Dei quisque est in imagine parva,* »

disait le poète. Cela est si vrai que Platon assignait à l'homme pou but de ses efforts « la ressemblance avec Dieu dans la mesur du possible », et que Bossuet veut que « nous achevions e nous l'image de la divinité. »

La *morale* et la *théodicée* ont donc des rapports trop intime pour qu'il faille songer au divorce qu'ont rêvé pour elles le partisans de la morale indépendante. Ces deux sciences doiven s'unir et se donner la main comme deux sœurs, tout en gar- dant chacune leur physionomie propre. Par cette heureus alliance, qui ne sera jamais une confusion, elles pourront s compléter et s'éclairer mutuellement. D'ailleurs, comme l'a dit

Bacon, « l'idée de Dieu est un arome qui empêche la science de se corrompre, » et la morale ne peut que gagner à s'inspirer de cette grande et sainte idée.

Sujets donnés au baccalauréat. — 937. Des principaux rapports de la psychologie, de la logique et de la morale avec la théodicée. (Sorbonne, 1877.)

938. Qu'appelle-t-on dans les sciences philosophiques la théodicée? Quelles questions contient-elle? Dans quel ordre ces questions doivent-elles être traitées? (Sorbonne, 1871).

CXXXIII.

Preuve physique de l'existence de Dieu ou argument des causes finales (2).

(Aix, mars 1890.)

Plan. — 1. L'argument des *causes finales* est ainsi appelé, parce qu'il consiste à faire voir qu'il y a dans l'univers un système de moyens et de fins, c'est-à-dire un ordre admirable.

2. Il est le plus ancien et le plus populaire de tous et se trouve dans David et Zoroastre, comme dans Socrate, Platon, Cicéron, les Scolastiques, Bossuet, Fénelon, Clarke, Bernardin de St-Pierre, Châteaubriand, Charles Lévêque.

3. Il se résume ainsi :

Il *y a dans l'univers un ordre admirable*, c'est-à-dire que des lois d'une puissance merveilleuse et d'une simplicité plus merveilleuse encore régissent le monde sidéral, le règne minéral, le règne végétal, le règne animal et l'ensemble de la nature ;

Or, *cet ordre admirable suppose un ordonnateur souverainement intelligent :* car il n'y a pas d'effet sans cause et l'intelligence dans l'effet nécessite l'intelligence dans la cause ; d'ailleurs, l'ordre de l'univers ne peut s'expliquer ni par les lois physiques, ni par le hasard qui n'est rien et ne produit rien ;

Donc, il y a *un ordonnateur souverainement intelligent du monde :* c'est Dieu.

4. *Bacon* et *Descartes* ont critiqué et proscrit la preuve des causes finales.

5. Mais l'ignorance où nous sommes des desseins de Dieu n'en

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 435.

(2) Voir Caro, *l'Idée de Dieu ;* — Janet, *les Causes finales ;* — Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV ; — Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu* (1re partie).

empêche pas l'existence, qu'admettent, d'ailleurs, ces philosophes.

6. *Kant* objecte qu'un système de fins et de moyens peut émaner d'une cause instinctive ou d'une pluralité de causes agissant de concert.

7. Mais l'instinct lui-même, d'où émane-t-il ? Et le concert des causes, qui l'expliquera, sinon une cause directrice?

8. Kant est mieux inspiré, quand il fait remarquer que la preuve des causes finales conclut à un Dieu architecte et non pas créateur du monde, à un Dieu très sage, et non pas infiniment sage ; l'argument est incomplet, mais non pas nul.

9. Les *épicuriens* et les *évolutionnistes* ont donc tort de nier la finalité ou de ne l'expliquer que par des lois, qui supposent un législateur souverainement intelligent.

Développement. — La preuve physique de l'existence de Dieu connue sous le nom d'*argument des causes finales* est ainsi appelée, parce qu'elle consiste essentiellement à faire voir qu'il y a dans l'univers un système de fins et de moyens appropriés pour atteindre ces fins, c'est-à-dire un ordre admirable et toujours persistant.

Cet argument est le plus ancien et le plus populaire de ceux qu'on a formulés pour établir qu'il y a un Dieu. La religion l'a invoqué avant la philosophie. — David l'expose dans son magnifique Psaume : *Cœli enarrant gloriam Dei et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.* » — Zoroastre l'indique dans le *Zend-Avesta :* « Qui créa le soleil et les étoiles? etc. — Socrate après Anaxagore, son maître, employait l'argument des *causes finales* pour prouver l'existence de Dieu à Aristodème le Petit (*Mémorables* de Xénophon, livr. I, ch. IV). — Platon, dans le *Timée*, le *Phédon*, les *Lois*, donne plus de précision à la preuve indiquée par son maître. — Cicéron, ou plutôt Balbus au nom de la philosophie stoïcienne, la développe dans le *De Naturâ deorum.* — Les Scolastiques s'en sont servi. — Bossuet la donne dans les premiers paragraphes du quatrième chapitre de son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.* — Fénelon lui consacre toute la 1re *partie* de son *Traité de l'existence* de Dieu. — Clarke l'expose aussi dans sa *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu.* — Voltaire lui-même, qui ne craignait rien tant que le ridicule, s'est proclamé hardiment cause finalier et a dit :

> L'univers m'embarrasse et je ne puis songer
> Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

Bernardin de Saint-Pierre, dans ses *Études de la nature*, Châeaubriand, dans son *Génie du christianisme,* ont consacré d'éloquentes pages à la preuve des *causes finales*, et tout récemment I. Charles Lévêque, dans ses *Harmonies providentielles,* l'a exposée en profitant des découvertes scientifiques contemporaines, qui lui donnent encore plus de force et d'éclat, parce qu'elles nous font mieux connaître l'harmonie des mondes et des lois qui y président.

La preuve des causes finales se résume ainsi :

Il y *a dans l'univers un ordre admirable;*

Or, *cet ordre admirable suppose un ordonnateur souverainement intelligent;*

Donc, cet ordonnateur souverainement intelligent existe : c'est Dieu.

La majeure de ce syllogisme se prouve par *l'expérience* et *par la science.*

Il y *a dans l'univers un ordre admirable,* peut-on dire avec les savants, astronomes, naturalistes, physiciens, physiologistes : des lois d'une puissance merveilleuse et d'une simplicité plus merveilleuse encore régissent tous les êtres de la création avec une harmonie dont les siècles ne dérangent jamais la parfaite régularité.

Ainsi, dans le *monde sidéral,* ce sont les lois de Képler, c'est la loi de la gravitation universelle, découverte par Newton et à laquelle obéissent tous les astres qui roulent dans les cieux, ces millions de soleil dont la lumière nous arrive à travers des espaces incommensurables et dont les révolutions, réglées avec une précision mathématique, forment ce concert harmonieux que les anciens appelaient la musique du ciel et dans lequel notre intelligence reconnaît et admire l'œuvre d'une intelligence suprême.

Dans le *règne minéral,* ce sont les lois d'affinité, de cohésion, de cristallisation, mises en lumière par Lavoisier et ses illustres successeurs, et qui président à la formation de tous les corps inorganiques et organiques dont l'infinie variété n'a d'égale que leur parfaite harmonie.

Dans le *règne végétal*, ce sont les lois établies par Linné et les de Jussieu, et d'après lesquelles les plantes naissent et croissent, se nourrissent des sucs de la terre, s'épanouissent aux

rayons du soleil, se fécondent à des distances prodigieuses et se reproduisent avec une admirable régularité.

Dans le *règne animal*, c'est la grande loi de l'analogie, découverte par Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire, et d'après laquelle les organes de chaque être vivant sont toujours appropriés aux fonctions qu'ils ont à accomplir; c'est cette admirable hiérarchie des êtres, qui s'élève par une gradation naturelle des espèces les plus infimes jusqu'aux espèces les plus nobles et jusqu'à l'homme, chef-d'œuvre et roi de la création.

Enfin dans *la nature entière*, c'est cette merveilleuse économie, en vertu de laquelle le règne minéral soutient et nourrit le règne végétal, qui à son tour fournit aux animaux leurs aliments, comme les animaux eux-mêmes servent à la nourriture de l'homme.

Que si, laissant de côté l'ensemble des choses, nous descendons *aux détails* et nous en venons à examiner chaque être, végétal ou animal, dans ses organes les plus délicats et les plus imperceptibles, la science nous y fera découvrir, à l'aide des instruments qu'elle a inventés, une perfection si étonnante que l'art humain doit désespérer d'arriver jamais à produire rien de comparable. L'oreille et l'œil, par exemple, ne sont-ils pas les plus parfaits instruments d'optique et d'acoustique?

Il est donc vrai de dire avec Pascal qne, « soit que l'homme contemple la nature entière dans sa haute et pleine majesté », soit qu'il l'admire « dans l'enceinte d'un raccourci d'atome, » il se perd dans des merveilles dont les unes sont « aussi étonnantes dans leur petitesse que les autres par leur étendue ».

Mais cet *ordre admirable de l'univers suppose un ordonnateur souverainement intelligent.*

Ce sont, en effet, des principes évidents, admis par tout le monde, qu'il n'y a pas d'effet sans cause, que la cause possède tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans l'effet, que l'intelligence dans l'œuvre nécessite l'intelligence dans l'ouvrier pour qu'il en soit la raison vraiment suffisante, et que, comme le dit Bossuet, « tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse, par conséquent un dessein formé, une intelligence réglée et un art parfait. »

D'ailleurs, d'où ferait-on venir l'ordre admirable qui éclate de toutes parts dans l'univers?

Des *lois physiques?* Mais ces lois si sages et si belles sont-elles autre chose que les volontés toutes-puissantes de l'ordonnateur du monde? Aucune loi ne saurait exister sans un législateur.

Dira-t-on que c'est le *hasard* qui a produit tant de merveilles? Mais le hasard n'est qu'un vain mot : « Je soutiens, dit Fénelon, que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit des causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. »

« Qui croira que l'*Iliade*, ce poème si parfait, n'ait jamais été composé par un effort de génie d'un grand poète et que les caractères de l'alphabet ayant été jetés en confusion, un coup de pur hasard, comme un coup de dés, ait rassemblé toutes les lettres précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire dans des vers pleins d'harmonie et de variété tant de grands événements, pour les placer et pour les lier tous ensemble, pour peindre chaque objet avec tout ce qu'il y a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant, enfin pour faire parler chaque personne selon son caractère d'une manière si naïve et si passionnée?

« Si nous entendions dans une chambre, derrière un rideau, un *instrument* doux et harmonieux, croirions-nous que le hasard, sans aucune main d'homme, pût avoir formé cet instrument?

« Qui trouverait dans une île déserte et inconnue à tous les hommes une *belle statue* de marbre, dirait aussitôt : « Sans doute, il y a eu ici autrefois des hommes; je reconnais la main d'un habile sculpteur. » Que répondrait cet homme, si quelqu'un s'avisait de lui dire : Non, un sculpteur ne fit jamais cette statue; elle est faite, il est vrai, selon le goût le plus exquis et dans les règles de la perfection; mais c'est le hasard tout seul qui l'a faite?..

« Si on avait devant les yeux un *beau tableau* qui représentât, par exemple, le passage de la mer Rouge, où serait l'homme qui oserait dire qu'une servante barbouillant au hasard cette toile avec un balai, les couleurs se seraient rangées d'elles-mêmes pour former ce vif coloris, ces attitudes si variées, enfin tout ce que le plus beau génie d'un peintre peut rassembler? »

Ainsi, le hasard ne saurait faire ni un beau tableau, ni une belle

statue, ni un instrument harmonieux, ni l'*Iliade* d'Homère : à plus forte raison n'a-t-il pas pu produire le monde, où se révèle infiniment plus d'art que dans toutes ces choses réunies.

Concluons donc qu'il y a une *intelligence souveraine ordonnatrice du monde* et disons avec Diderot : « S'il a fallu le génie de Newton pour découvrir une des lois qui règlent les mouvements célestes, il a fallu un génie infiniment supérieur pour créer cette loi et toutes les autres qui régissent l'univers. »

« Tenez, disait un jour à Monge le général Bonaparte, tenez, ma religion est bien simple : je regarde cet univers si vaste, si compliqué, si magnifique, et je me dis qu'il ne peut être le produit du hasard, mais qu'il est l'œuvre d'un être tout-puissant, supérieur à l'homme autant que l'univers est supérieur à nos plus belles machines. Cherchez, Monge, aidez-vous de vos amis, les mathématiciens et les philosophes : vous ne trouverez pas une raison plus forte, plus décisive et, quoi que vous fassiez pour la combattre, vous ne l'infirmerez pas. » (Thiers, *Histoire du Consulat.*)

L'argument des *causes finales* a été vivement critiqué par *Bacon et Descartes.* — « La recherche des causes finales, dit l'auteur du *Novum organum*, est stérile et, semblable à une vierge consacrée à Dieu, elle n'enfante pas. » — « Tout ce genre de causes, dit Descartes dans les *Méditations*, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques et naturelles; car il ne semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins inpénétrables de Dieu. » Il est plus sévère encore dans les *Principes :* « Nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales. » — Sans doute, les puérilités scientifiques dont le principe des causes finales a été le prétexte l'ont singulièrement discrédité. Sans doute encore, nous ne voyons pas toujours la finalité *externe* des êtres : tous les organes de la vipère ont pour but sa conservation et sa reproduction; mais à quoi bon la vipère? Toutefois, l'abus qu'on a fait des causes finales et l'ignorance où nous sommes d'un grand nombre d'entre elles, ne nous autorise pas à en contester l'existence; ni Bacon, ni Descartes la nient; ils répudient seulement une méthode qui est souvent défectueuse.

Kant, dans la 3e partie de la *Critique de la raison pure* ou

Dialectique transcendantale, objecte contre la preuve *des causes finales* « qu'un système de moyens et de fins n'est pas nécessairement l'œuvre d'une cause intelligente et qu'il peut être l'effet d'une cause instinctive ou d'une pluralité de causes agissant de concert. » — Mais l'instinct lui-même n'est-il pas un cas de finalité qu'il faut expliquer par une cause intelligente, qui connaisse la fin ignorée de l'être régi par l'instinct? Quant à la pluralité des causes agissant de concert, ce concert de forces qui s'ignorent ne peut avoir lieu que si elles obéissent à une cause directrice dont elles suivent les plans.

Kant est mieux inspiré, quand il remarque que l'argument des *causes finales* prouve que la *forme* du monde est contingente, mais non pas la matière, et qu'il conclut, non à un Dieu créateur du monde, mais à un Dieu *architecte* du monde; non à un Dieu absolument et infiniment sage, mais à un Dieu très sage, puisque l'expérience ne nous fait rien connaître d'absolu et nous montre dans le monde des imperfections et des désordres indéniables. La preuve des causes finales est donc insuffisante, incomplète; mais elle n'est pas nulle et il est facile de la compléter par les preuves métaphysiques, comme le dit Victor Cousin.

On voit par là ce qu'il faut répondre aux épicuriens et aux évolutionnistes, quand ils nient la finalité en disant que l'oiseau vole parce qu'il a des ailes et non pas qu'il a des ailes pour voler, ou en prétendant tout expliquer par la lutte pour la vie et la sélection naturelle. — Sans doute, l'oiseau vole parce qu'il a des ailes; mais *pourquoi* a-t-il des ailes? Ce n'est pas le hasard que les lui a données : le hasard n'est qu'un vain mot. Quant à la sélection naturelle et à la concurrence vitale, elles sont la loi même des causes finales et supposent un législateur intelligent d'où elles émanent. « La nature des causes finales, dit Claude Bernard dans son *Introduction à la médecine expérimentale*, reste nécessairement (?) étrangère aux études des physiciens et des chimistes; mais il ne peut en être de même du physiologiste, que ses études inclinent à admettre une *finalité harmonique et préétablie* dans le corps organique, en raison de cette unité centrale, qui rend toutes les actions partielles solidaires et génératrices les unes des autres. » Cette finalité harmonique et préétablie proclame donc l'existence d'un Dieu organisateur et créateur de l'univers.

Devoirs donnés aux examens du baccalauréat. — 939. Exposer avec précision la preuve de l'existence de Dieu et des causes finales. (Sorbonne, 1866, 1868.)

940. Exposer et discuter l'argument des causes finales appliqué à la démonstration de l'existence de Dieu. (Sorbonne, 1874.)

941. La connaissance scientifique du monde diminue-t-elle ou augmente-t-elle notre admiration pour son auteur? (Sorbonne, 1867.)

942. On connait la célèbre parole de Kant : « Deux choses remplissent notre âme d'un respect sans cesse renaissant et toujours plus grand : le ciel étoilé au dessus de nos têtes et la loi morale au dedans de nous-mêmes. » Que signifie-t-elle? (Sorbonne.)

943. Exposer et juger les principales objections contre la preuve dite « des causes finales ». (Besançon, 1891.)

944. Expliquer la phrase de Bacon : « *Parum philosophiæ naturalis dicit ad atheismum; multum philosophiæ naturalis reducit ad Deum* ». (Aix, nov. 1892.)

CXXXIV.

Preuves cartésiennes de l'existence de Dieu.

(Douai, juillet 1885.)

Plan. — 1. Ces preuves sont exposées dans la IVe partie du *Discours de la Méthode* et développées dans la IIIe *Méditation*; les *Réponses aux objections* réfutent les attaques auxquelles elles ont donné lieu.

2. Elles sont tirées du *Cogito, ergo sum.*

3. Il n'y en a pas de *physiques* parmi elles.

4. Elles sont au nombre de trois : la preuve *a contingentia mentis*: la preuve tirée de *notre imperfection* et la preuve *ontologique.*

5. Exposé de la preuve tirée de *l'origine de l'idée d'être parfait,* qui ne vient ni du néant, ni de moi-même, mais d'un être parfait.

6. Cette preuve est confirmée dans les *Méditations* par un principe scolastique et la réfutation des théories empiriques sur l'idée d'infini.

7. Exposé de la preuve tirée de *l'imperfection de notre nature,* qui suppose nécessairement l'existence d'un Être parfait.

8. Descartes, dans ses *Méditations*, dit à ce sujet que la conservation d'un être est identique à sa création, et que la cause conservatrice doit être actuelle pour expliquer notre existence actuelle.

9. Exposé de la preuve *ontologique*, qui conclut l'existence de Dieu de l'idée même d'être parfait.

10. Descartes, dans ses *Méditations*, donne la majeure de cet argument.
11. Ces preuves de Descartes ont été attaquées depuis le XVII[e] siècle jusqu'à nos jours.
12. Mais la deuxième est d'une valeur incontestable.
13. La première repose sur l'innéité des idées.
14. La troisième, vivement attaquée par Kant, a été défendue à l'avance par Descartes lui-même.

Développement. — C'est dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode : Raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique,* que Descartes expose les preuves qu'il donne de l'existence de Dieu. Il les développe dans la III[e] *Méditation*, *De Dieu, qu'il existe*, et dans les *Principes de la philosophie.* Dans les *Réponses aux objections*, il réfute les arguments par lesquels Hobbes, Arnauld, Gassendi les ont attaquées.

Après avoir exposé son doute méthodique et montré comment il s'arrête devant le « *Cogito*, *ergo sum*, Je pense, donc je suis, » dont Descartes fait le premier principe de sa philosophie, il en tire d'abord la distinction de l'âme et du corps, puis le critérium de la certitude et la règle de l'évidence, et enfin les preuves de l'existence de Dieu.

Il n'en donne pas de *physiques* et il n'emploie ni la preuve des causes finales, ni l'argument cosmologique, à *contingentia mundi*, parce qu'il n'a pas encore établi l'existence du monde et des choses matérielles, et qu'il aura même besoin, pour l'établir, de l'existence de Dieu et de sa véracité. C'est donc dans l'esprit humain et dans l'esprit humain seul qu'il cherche et trouve les preuves de l'existence de Dieu.

Ces preuves sont au nombre de trois : la preuve tirée de l'*origine de l'idée d'être* parfait, ou preuve *à contingentia mentis* (Janet et Séailles); la preuve tirée de l'*imperfection de notre nature*, et la preuve tirée de l'idée même d'être parfait, ou preuve *ontologique*. En réalité, l'idée d'être parfait est le fond de toutes les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu.

Voici comment Descartes formule la première dans le *Discours de la Méthode* : « Je m'avisai de chercher d'où pouvait me venir l'idée d'un être plus parfait que le mien.

« De la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible.

« Je ne la pouvais non plus tenir de moi-même; car s'il ré pugne que de rien procède quelque chose, il ne répugne pa moins que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait.

« Il restait donc qu'elle eût été mise en moi par une na ture véritablement plus parfaite que je n'étais et même qu eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelqu idée, c'est-à-dire pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu. »

Dans sa troisième *Méditation*, Descartes confirme cett preuve par un principe emprunté à la Scolastique, à savoi « qu'il doit y avoir autant de réalité dans la cause efficiente e totale que dans l'effet. » La cause de l'idée d'être parfait doi donc contenir au moins autant de réalité que cette idée en a non pas seulement subjectivement, mais encore objective-ment. — L'auteur des *Méditations* réfute ensuite les théorie empiriques, qui rendent compte de l'idée de parfait ou d'infin par la négation du fini, par la multiplication du fini et pa l'accroissement à l'infini, ou plutôt à l'indéfini, des perfection créées. L'infini ne s'explique en aucune façon par l'existence du fini.

La seconde preuve de l'existence de Dieu, donnée par Descartes et tirée de l'*imperfection de notre nature*, est ainsi formulée dans le *Discours de la méthode :*

« Je connaissais quelques perfections que je n'avais point :

« Donc je n'étais pas le seul être qui existât et il fallait de nécessité qu'il y en eût quelque autre plus parfait duquel je dépendisse et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais;

« Car, si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu de moi-même tout ce peu que je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être de moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout puissant et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu. »

Dans la troisième *Méditation*, Descartes fait à propos de cet argument une considération importante « à savoir que la conservation d'une substance est identique à sa création, et que, par conséquent, il ne s'agit pas tant de savoir ce qui m'a créé autrefois que ce qui me conserve aujourd'hui : or, c'est là ce

ue je ne puis attribuer ni à moi-même, ni à mes parents, ni aucune autre cause, si ce n'est à une cause qui posséderait n elle-même toutes les perfections dont j'ai l'idée. » Suivant escartes, on évite ainsi l'objection du progrès à l'infini, objecon qui pourrait à la rigueur être faite à la cause créatrice; ar on pourrait toujours remonter de cause en cause dans la érie des temps; mais il n'en est pas de même de la cause conser atrice, qui doit être actuelle pour expliquer mon existence acielle. » (Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 842.)

La troisième preuve cartésienne de l'existence de Dieu, c'est ı preuve de saint Anselme, à laquelle Kant a donné le nom de reuve *ontologique;* on l'appelle encore, avec Leibniz preuve *à riori.*

« Revenant à examiner, dit Descartes dans le *Discours de la iéthode*, l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que existence y était comprise en même façon qu'il est compris en elle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, u en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également istantes de son centre ou même encore plus évidemment; et ue, par conséquent, il est pour le moins aussi certain que Dieu, ui est cet être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration e géométrie le saurait être. »

Dans ses *Méditations*, Descartes donne la majeure de cet arument : « Tout ce que je reconnais clairement et distinctement ppartenir à une chose lui appartient en effet, » ou bien, « il faut ffirmer d'une chose ce qui est clairement enfermé dans son lée ou essence » : or, l'existence est enfermée dans l'idée d'être arfait; donc l'être parfait est ou existe.

Les trois preuves de l'existence de Dieu données par Descares ont été attaquées par les empiriques, les Scolastiques, Kant t les criticistes, et enfin par M. Vacherot dans son *Nouveau piritualisme.*

La seconde est pourtant d'une valeur incontestable : l'exisence de l'imparfait suppose nécessairement l'existence du arfait, « comme le moins suppose le plus, dont il est la diinution, et comme le mal suppose le bien, dont il est la priation, » ainsi que parle Bossuet dans son *Traité de la connaisance de Dieu et de soi-même* (ch. IV), où il reprend l'argument e Descartes et montre que « l'âme connaît par l'imperfection

de son intelligence qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite.

La première preuve cartésienne, reproduite par Fénelon qui consiste à dire que l'idée d'être parfait, ne pouvant venir du néant, ni de nous-mêmes, « a été mise en nous » par l'Êt parfait lui-même, « comme une marque de l'ouvrier sur s ouvrage », semble reposer sur une fausse conception ps chologique du problème de l'origine des idées : l'idée d'èt parfait est innée, d'après Descartes, alors que la saine philos phie nous enseigne que la raison se la forme par sa virtuali propre, à l'occasion des perceptions expérimentales des sens de la conscience.

Quant à la preuve *ontologique* que le moine Gaunilon (1) saint Thomas (2) avaient si vivement attaquée au moyen âg Kant s'est efforcé de faire voir dans sa *Critique de la rais pure* (IIIe partie : *Dialectique trancendantale*), que cet argumer exposé par Descartes, Leibniz et Fénelon, n'a aucune valeur est bien digne de figurer dans cette « nichée de sophismes par lesquels on croit établir l'existence de Dieu.

« On conclut que *Dieu est existant*, dit-il, parce qu'il y aur contradiction à affirmer le premier terme, *Dieu*, et à nier second, *existant*. Mais si je fais disparaître le sujet en mên temps que l'attribut, alors il n'y a plus de contradiction. Il e contradictoire de supposer un triangle et d'en supprimer par pensée les trois angles; mais il n'y a pas contradiction à fai disparaître le triangle en même temps que les trois angles. en est exactement de même du concept d'un être absolume nécessaire. Si vous dites : *Dieu n'est pas*, il n'y a pas ombre contradiction dans cette pensée. »

« Une seconde objection de Kant peut se formuler ainsi : l'êt parfait dont vous parlez est conçu avant votre raisonnement o comme *réel* ou comme *possible*. Si c'est comme réel, la formalit du syllogisme est dérisoire, puisque vous affirmez avant d'a gumenter ce qui doit être prouvé par l'argument; si c'est comm possible, comment tirerez-vous l'existence actuelle d'une simpl conception hypothétique? »

Descartes semble avoir prévu et réfuté à l'avance les objec tions du philosophe de Kœnigsberg : « Comme de cela seu

(1) *Liber pro insipiente.*
(2) *Somme théologique :* 1re partie.

dit-il, que je conçois une montagne avec une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde ; de même aussi, quoique je conçoive Dieu comme existant, il ne s'ensuit pas, ce semble, pour cela que Dieu existe ; car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses. — Il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection ; car, de ce que je ne puis concevoir une montagne sans vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, sont inséparables l'une de l'autre ; au lieu que, de cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui et partant qu'il existe véritablement : non que ma pensée puisse faire que cela soit ou qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, la nécessité qui est en la chose même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette pensée. »

Ces réponses, qui satisfont des philosophes comme MM. Janet et Séailles, sont insuffisantes pour d'autres,

et adhuc sub judice lis est.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 945. De l'existence de Dieu. (Aix, 1890.)

946. Les causes secondes suffisent-elles à expliquer l'origine et le développement du monde ? (Sorbonne, novembre 1884.)

947. La preuve de l'existence de Dieu dite du *premier moteur*. (Lyon, 1890.)

948. Exposer la preuve ontologique, dite argument de saint Anselme ; examiner si elle ne se trouve pas au fond des autres preuves de l'existence de Dieu. (Lyon, juillet 1888.)

949. Indiquer les différentes formes sous lesquelles a été présentée la preuve ontologique de l'existence de Dieu et les objections par lesquelles elle a été combattue. (Douai, 1887.)

950. Qu'est-ce que l'argument de saint Anselme reproduit par Descartes ? Quelles sont les objections qu'il soulève ? En supprimant cet argument, peut-on donner d'autres preuves de l'existence de Dieu ayant la même portée, sans avoir les mêmes défauts ? (Rennes 1892.)

951. Exposition des preuves morales de l'existence de Dieu. (Sorbonne, 1868.)

952. Choisissez parmi les preuves classiques de l'existence de Dieu celle que vous préférerez pour l'exposer et la discuter. (Dijon, 1890.)

953. Enumérer et classer les preuves de l'existence de Dieu. (Sorbonne, 1874.)

954. Toutes les preuves de l'existence de Dieu ont-elles la mêm valeur? Peut-on les ramener à une seule? (Grenoble, novembre 1888.)

955. Est-il possible de ramener à une seule les preuves de l'existence de Dieu? (Grenoble, juillet 1892.)

956. Que voulait dire Bossuet, quand il écrivait ces paroles souven citées : « Le parfait est le premier en soi et dans nos idées, et l'imparfait, en toutes façons, n'en est qu'une dégradation? » (Sorbonne, 1872; Clermont, 1879.)

957. Quel est le sens philosophique de ces paroles célèbres d Bossuet : « La perfection est la raison d'être? » Montrer qu'elles résument la métaphysique de Platon et celle d'Aristote. (Sorbonne, 1879.)

958. Exposez en concluant, ou, si vous préférez, en ne concluant pas les théories de l'*évolution* et de la *création*. (Bordeaux, 1881.)

959. En quoi consiste la distinction des attributs métaphysiques et des attributs moraux de Dieu? Se démontrent-ils les uns et les autres par la même méthode? (Sorbonne, 1880, 1881.)

CXXXV.

L'homme et Dieu pensent-ils et connaissent-ils de la même manière?

(Grenoble, 24 juillet 1890.)

Plan. — 1. Comme, d'après Manilius, Descartes et le P. Gratry, les perfections de Dieu sont les perfections des créatures moins la limite, de l'intelligence de l'homme il faut conclure à l'intelligence du Créateur.

2. Mais d'abord, la pensée et la connaissance, *imparfaites et finies dans l'homme,* sont *parfaites et infinies en Dieu.*

3. De plus, dans l'homme, la pensée et la connaissance sont *distinctes de la science;* en Dieu, ces choses sont *identiques* et son intelligence, c'est l'omniscience.

4. Dans l'homme encore, il n'y a pas de connaissances et de pensées *adéquates :* en Dieu, toute pensée et toute connaissance est *adéquate.*

5. La pensée et la connaissance, *discursives* plutôt qu'intuitives dans l'homme, sont en Dieu une *intuition parfaite et infinie.*

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements.*

6. La pensée humaine *se rend conforme* aux choses; *Dieu rend les* *hoses conformes* à sa pensée.
7. Dieu se connaît lui-même et il *voit en lui toutes les choses* exis- antes et possibles; il n'en est pas ainsi de l'homme, qui ne voit en lui- nème ni le monde extérieur, ni Dieu.
8. Pour les futurs contingents, ils *ne sont pas futurs dans l'intel-* *igence* divine, qui voit tout à la fois, tandis que *notre pensée est* *oumise à la loi du temps.*
9. Malgré ces différences essentielles, la pensée de l'homme est le eflet de la pensée de Dieu.

Développement. — « Chacun de nous est en raccourci image de la Divinité, » disait le poète stoïcien Manilius :

> Exemplumque Dei quisque est in imagine parva.

Pour connaître la nature de Dieu autant que la mienne en tait capable, a dit Descartes dans la quatrième partie de son *iscours de la Méthode*, je n'avais qu'à considérer, de toutes les ıoses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection u non de les posséder; et j'étais assuré qu'aucune de celles ui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que utes les autres y étaient. » « Les perfections de Dieu, dit à n tour le P. Gratry dans son livre *De la connaissance de Dieu,* nt celles des créatures, moins la limite. » Ainsi donc, de ce ıe l'homme est intelligent, lui, créature finie et bornée, il ut conclure que Dieu, de qui il tient tout ce qu'il a et tout qu'il est, est intelligent et d'une intelligence souveraine. Celui qui a fait l'œil ne verra pas! dit Bernardin de Saint-Pierre; lui qui a fait l'oreille n'entendra pas! Celui qui a fait l'intelli- nce pourrait en manquer! » — Non certes, il n'en manque pas; ıomme connaît et comprend, c'est-à-dire saisit la nature des ıoses (*cum prehendere*) d'une manière plus ou moins imparfaite : eu connaît et comprend d'une manière parfaite et *infinie*. homme pense, c'est-à-dire qu'il se rend compte des choses, estime et les pèse à leur valeur (du latin *pensare,* peser) : eu pense aussi, et il pense *infiniment.*

Dans l'homme, la pensée et la connaissance sont *distinctes* *la science*, vers laquelle elles tendent, comme la *puissance* de *cte*, ainsi que parle Aristote. — Mais en Dieu, qui est « un acte ır, » c'est-à-dire un être dans lequel il n'y a pas mélange acte et de puissance et qui est actuellement tout ce qu'il peut

être, qui fait incessamment tout ce qu'il peut faire. *Intelligence et science sont identiques*; et il faudrait dire, non pas l'*intelligence infinie* de Dieu, mais l'*omniscience* de Dieu, pour désigner l'attribut en vertu duquel il connaît et comprend tout.

Dans l'homme, dans le « roseau pensant » de Pascal, la connaissance et la pensée n'égalent jamais l'objet connu et pensé : « Nous ne connaissons le tout de rien » ; nous n'avons et nous ne pouvons avoir aucune idée *adéquate*. — En Dieu, au contraire, la connaissance et la pensée sont toujours *adéquates* à leur objet et le surpassent infiniment, s'il est créé, fini, contingent et imparfait.

La pensée et la connaissance humaine n'ont l'*intuition* que d'un bien petit nombre de vérités du monde physique, du monde psychologique, du monde métaphysique et moral, et la plupart de nos idées sont des idées *discursives*, qui résultent d'efforts plus ou moins laborieux, de détours et de circuits plus ou moins longs de la pensée, de l'application plus ou moins soutenue de l'esprit, s'exerçant par ces opérations qu'on appelle l'abstraction, la comparaison, la généralisation, le jugement, le raisonnement déductif et inductif, source du progrès des lumières et de la science. — La pensée et la connaissance en Dieu sont un acte simple, infini, une *intuition parfaite* : « L'infinie intelligence, dit Fénelon dans le *Traité de l'existence de Dieu*, connaît l'infinie intelligibilité ou vérité par un seul regard qui est lui-même et qui par conséquent n'a ni variété, ni progrès, ni succession, ni distinction, ni divisibilité. Ce regard unique épuise toute vérité et il ne s'épuise jamais lui-même : car il est toujours tout entier. » Selon la belle expression d'Aristote, « Dieu ne sommeille jamais. »

Autre différence entre la pensée, la connaissance humaine et la pensée, la connaissance divine : « Être intelligent, dit Bossuet dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, j'entends les choses comme elles sont; ma pensée leur devient conforme... Dieu ne rend pas sa pensée conforme aux choses qui sont hors de lui; au contraire, il rend les choses qui sont hors de lui conformes à sa pensée éternelle. » Il les conçoit, il les veut, et elles existent : « Faire à Dieu, c'est vouloir. »

Ce n'est pas tout. Dieu *se connaît lui-même* : « Puisqu'il est infiniment intelligent, dit Fénelon, il faut qu'il connaisse l'uni-

verselle et infinie intelligibilité qui est lui-même; s'il ne connaissait pas sa propre essence, il ne connaîtrait rien. » Non seulement Dieu se connaît, mais il se connaît autant qu'il est connaissable; il se connaît parfaitement, c'est-à-dire qu'il se comprend : « Sa pensée, dit Aristote, est la pensée de la pensée : ἔστιν ἡ νοήσις νοήσεως νοήσις. » C'est dans cette pensée infinie que Dieu voit toutes les choses existantes et toutes les choses possibles, qui ne sont telles que parce que sa toute-puissance peut leur donner l'existence. — Sans doute, l'homme pense sa pensée; mais il ne voit dans cette pensée ni les choses existantes, ni les choses possibles, ni le monde extérieur ou le non-moi, ni l'absolu ou l'infini, auquel il ne s'élève que par le raisonnement.

Enfin, pour les êtres futurs et les *futurs contingents*, ils *ne sont jamais futurs* à l'égard de Dieu et ils ne seront jamais passés pour lui; car pour lui il n'y a pas même l'ombre de passé ou d'avenir. Il voit bien que, dans l'ordre qu'il met entre les existences bornées et successives, les unes sont avant et les autres après; il voit que l'une est future, l'autre présente et l'autre passée, par le rapport qu'elles ont entre elles. Mais cet ordre qu'il voit entre elles n'est point pour lui : tout lui est également présent. — Il n'en est pas ainsi de l'intelligence humaine, dont la pensée et la connaissance sont essentiellement successives et soumises à la loi du temps, de la durée et du changement, du passé, du présent et de l'avenir.

Quoi qu'il en soit de ces différences essentielles entre l'intelligence humaine et l'intelligence divine, que sépare l'abîme qui s'étend entre l'infini et le fini, il faut reconnaître que c'est par la pensée que nous ressemblons le plus à Dieu, notre Créateur; il faut dire avec Platon dans le *Timée*, que la raison est un « sens divin, un génie divin »; et avec saint Thomas, qu'elle est « un reflet, une participation de la lumière divine, *refulgentia divinæ claritatis in nobis, — quædam participatio divini luminis.* » « *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 960. L'homme et Dieu connaissent-ils de la même manière? Comparer le savoir de l'homme et la science de Dieu.

(Grenoble, novembre 1892.)

961. Dieu est le principe des principes.

(Grenoble, novembre 1892.)

CXXXVI.

Prouver qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'il ne peut y en avoir plusieurs.

(Sorbonne, 21 août 1869.)

Plan. — 1. Il *n'y a qu'un Dieu*, parce que Dieu est l'*être nécessaire* et qu'il ne faut qu'un être nécessaire pour expliquer l'existence des êtres contingents.

2. Il n'y a qu'un Dieu, parce que Dieu est *souverainement parfait* et qu'il ne peut partager ses perfections avec aucun autre être.

3. Il *n'y a qu'un Dieu*, parce que Dieu est infini, or :
   a) il ne saurait y avoir plusieurs infinis ;
   b) plusieurs infinis ne feraient pas plus qu'un ;
   c) ils feraient infiniment moins qu'un.

4. Qu'on ne dise pas qu'il pourrait y avoir *deux infinis ;* car,
   a) l'idée d'infini épuise tout l'être ;
   b) deux infinis seraient la borne l'un de l'autre ;
   c) chacun d'eux serait moins qu'un infini qui n'aurait point d'égal ;
   d) chacun d'eux connaîtrait ou ignorerait son égal, et dans les deux cas il ne serait pas infini ;
   e) chacun d'eux pourrait produire des êtres à l'infini ou il ne le pourrait pas, et dans les deux cas, il cesserait d'être infini.

5. Il ne *peut y avoir plusieurs dieux*, comme le prétend le polythéisme, que condamnent
   a) les absurdités auxquelles il aboutit ;
   b) le monothéisme plus ou moins explicite des païens eux-mêmes ou de leurs plus grands philosophes.

6. Ce monothéisme, il est vrai, était gâté par le *dualisme métaphysique.*

7. Mais ce dualisme est inacceptable.

8. Le *dualisme religieux* de Zoroastre, des Égyptiens, des Manichéens, de Bayle,
   a) choque l'idée que nous nous faisons d'un être infini ;
   b) il ne rend nullement compte de l'existence du bien et du mal.

9. Le *monothéisme* s'impose donc à la raison et la plupart des dualistes ont cru à un Être suprême.

Développement. — Il n'y a qu'un Dieu, parce que Dieu est l'*être nécessaire :* il faut, en effet, un être existant par lui-même pour expliquer l'existence des êtres contingents; mais il n'en faut qu'un; car, comme le dit Fénelon dans la

seconde partie de son *Traité de l'existence de Dieu*, « deux ne feraient pas plus qu'un : par conséquent, rien n'est plus inutile et plus téméraire que d'en croire plusieurs. »

Il n'y a qu'un Dieu encore, parce que Dieu est *souverainement parfait :* une chose, en effet, n'est point infiniment parfaite, quand on peut en concevoir une autre d'une perfection supérieure; or, on conçoit quelque chose de plus parfait que deux ou plusieurs êtres parfaits : c'est un seul être réunissant en lui seul toutes les perfections et ne les partageant avec aucun autre être; donc, l'Être infiniment parfait est un.

Il n'y a qu'un Dieu enfin, parce que *Dieu est infini.* — En effet, comme le dit encore Fénelon, il *ne saurait y avoir plusieurs infinis;* car qui dit plusieurs dit une augmentation de nombre; or, l'infini ne peut admettre ni nombre ni augmentation. — D'ailleurs, plusieurs infinis ne seraient pas plus qu'un seul; car cent millions d'êtres infinis ne pourraient faire tous ensemble, dans leur collection, qu'une perfection infinie et rien au delà; or, un seul être infini fournit également cette infinie perfection; qui dit simplement infini dit un être auquel on ne peut rien ajouter et qui épuise tout être. — Enfin, plusieurs infinis seraient infiniment moins qu'un : un seul être infini, en effet, est infiniment un et simple, au lieu qu'une collection d'êtres infinis aurait le défaut de la collection ou de la composition et par conséquent serait moins parfaite qu'un seul être, qui aurait dans son unité l'infinie et souveraine perfection.

Et qu'on ne dise pas qu'il pourrait y avoir *deux infinis.* — Car l'idée d'un infini véritable épuise tout l'être et n'en laisse pas pour la multiplication. — En outre, deux prétendus infinis seraient la borne l'un de l'autre et par conséquent ne seraient rien moins qu'infinis. — D'ailleurs, chacun d'eux serait moins qu'un infini qui n'aurait point d'égal : la simple égalité est une dégradation par comparaison à l'être unique ou supérieur à tout ce qui n'est pas lui. — De plus, chacun de ces infinis connaîtrait ou ignorerait son égal : s'il l'ignorait, il aurait une intelligence défectueuse; il serait ignorant d'une vérité infinie. S'il connaissait parfaitement son égal, son intelligence surpasserait infiniment son intelligibilité : son intelligence et son

intelligibilité seraient pourtant sa propre essence; donc i serait plus parfait et moins parfait que lui-même. — Enfin voici une autre contradiction : ou chacun des deux prétendu infinis dont on parle pourrait produire des êtres à l'infini o il ne le pourrait pas. S'il ne le pouvait pas, il ne serait pa infini. Si, au contraire, il le pouvait, le premier infini qui commencerait à produire des êtres détruirait son égal; car cet éga ne pourrait point produire ce que le premier aurait produit

Il n'y a donc qu'un Dieu, qu'un Infini et il ne saurait y e avoir plusieurs.

Pourtant, le *polythéisme,* ou la croyance à l'existence de plusieurs dieux, était le fond de toutes les religions anciennes dans lesquelles « tout était Dieu, excepté Dieu lui-même » comme le dit Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle* On trouve encore cette doctrine chez les peuplades sauvage de l'Afrique, de l'Amérique et de l'Océanie, qui ont leurs fétiches et leurs manitous.

Quelle que soit l'origine du *polythéisme,* — qu'il vienne d cette faiblesse du cœur humain, qui le porte à consacrer se passions en les divinisant, comme le faisaient les Grecs, o qu'il ait sa source dans cette tendance de l'esprit, qui le pouss à reconnaître Dieu dans les forces de la nature et à réalise des abstractions ou les rêves de l'imagination, — la doctrin qui admet plusieurs dieux est depuis longtemps jugée et condamnée par les exagérations étranges et absurdes dans lesquelle elle est tombée. Il y avait au Panthéon de Rome plus de trent mille dieux et quels dieux que Bacchus, Vénus, Priape et tan d'autres! Quelles luttes continuelles, extravagantes, entre toute ces puissances rivales et jalouses, qui prennent parti les une pour un peuple, les autres pour ses ennemis, comme nous l voyons dans l'*Iliade* d'Homère! — Aussi les païens eux-même avaient-ils senti le besoin d'admettre un principe supérieur au dessus de tous les dieux, ils plaçaient Jupiter et au-dessu de Jupiter lui-même, le Destin qui gouvernait les hommes, le dieux et le monde d'après des lois immuables. Le polythéism revenait donc ainsi à l'unité divine.

Le *monothéisme* était, d'ailleurs, la doctrine de tous les grand philosophes de la Grèce, depuis Pythagore, Parménide et le Éléates jusqu'à Socrate, qui fut condamné à boire la ciguë parc

qu'il méconnaissait les dieux d'Athènes, jusqu'à Platon, Aristote et Zénon. Seulement ils gâtaient leur croyance à un seul dieu en admettant l'éternité de la matière, essence vague et indéterminée, que l'intelligence infinie ne faisait qu'organiser et disposer harmonieusement : il n'y a guère que Platon qui se soit élevé jusqu'à la conception du dogme de la création, qu'il affirme dans certains passages du *Sophiste* et de la *République*.

Quoi qu'il en soit, le *dualisme métaphysiqne* des anciens philosophes est inacceptable : qu'est-ce, en effet, que cette matière qu'il suppose éternelle ? C'est une abstraction indéfinissable et indéfinie, quelque chose de flottant entre le non-être et l'être : tout autant de choses contradictoires; car si la matière était éternelle et existait par elle-même, elle n'aurait dû se refuser aucune perfection.

A côté du *dualisme métaphysique* des philosophes grecs, il y a ce qu'on a appelé le *dualisme religieux,* qui a pour but d'expliquer l'existence du mal dans le monde et admet deux êtres personnels et libres, l'un auteur du bien, l'autre auteur du mal. — Telle semble avoir été la doctrine de Zoroastre, d'après lequel Ormuzd est le principe de la vérité et de la lumière, et Ahrimane le principe du mal et des ténèbres. — Les Égyptiens reconnaissaient aussi deux dieux, l'un bon, Osiris, l'autre mauvais, Typhon. — Les Manichéens, au troisième siècle de l'ère chrétienne, admettaient également deux principes. — Saint Augustin se laissa un moment séduire par cette doctrine et Bayle l'a ressuscitée au dix-septième siècle dans son *Dictionnaire historique et critique*.

En faisant d'un être éternel et nécessaire le principe et l'auteur du mal, le dualisme religieux choque ouvertement l'idée que nous avons tous de l'être qui existe par lui-même et doit être souverainement parfait. — D'ailleurs, ce système ne rend nullement compte de l'existence du bien et du mal : car, ou les deux principes dont il parle sont d'égale force, et alors ils se neutralisent; ou bien, l'un l'emporte sur l'autre et tout est bien ou mal, suivant que la victoire reste au bon ou au mauvais principe. — Enfin, le mal n'a pas d'existence réelle : ce n'est qu'une négation, une privation, la négation, la privation du bien, comme les ténèbres sont l'absence et la privation

de la lumière. Faire du mal une réalité, un principe en soi, c'est réaliser une abstraction.

Le *monothéisme* s'impose donc à la raison et cela est s vrai que les doctrines mêmes qui en sont la négation y reviennent d'une façon indirecte : ainsi Zoroastre et les Manichéens admettaient un principe supérieur à Ormuzd et à Ahrimane, le temps sans bornes, Zervane-Ackérène, et les Égyptiens croyaien à un Être suprême, antérieur à Osiris et à Typhon.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 962. Par quelle méthode peut-on déterminer les attributs de Dieu Est-ce par la méthode inductive ou par la méthode déductive, ou pa les deux à la fois? Distinguer les attributs métaphysiques des attri buts moraux (1). (Sorbonne, 1871.)

963. Démontrer que les attributs métaphysiques de Dieu reposent tous sur l'idée d'infini (2). (Sorbonne, 1874.)

CXXXVII.

Caractériser et comparer les idées du vrai, du beau et du bien et les rattacher à leur premier principe.

(Sorbonne, 21 juillet 1884.)

Plan. — 1. Les idées du *vrai*, du *beau* et du *bien* font partie de notions premières ou des concepts *à priori*, comme les appell Kant.

2. Qu'est-ce que le *vrai*,
   a) au point de vue métaphysique;
   b) au point de vue logique?
3. Qu'est-ce que le *bien*,
   a) bien en soi,
   b) bien moral?
4. Qu'est-ce que le *beau* et comment est-il la splendeur du vrai du bien?
5. Les idées du *vrai*, du *beau* et du *bien* ont pour caractère commun
   a) d'être universelles;
   b) d'être nécessaires.
6. Le *vrai*, le *beau* et le *bien* sont de même famille, puisque
   a) la vérité est à la fois bonne et belle;

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, page 452.
(2) Voir ce sujet traité, *ibidem*, page 454.

b) le beau est aussi lié avec le vrai et le bien;
c) le bien c'est le vrai et souvent aussi le beau.

7. Malgré ces rapports intimes, le *vrai*, le *beau* et le *bien* sont profondément distincts, puisque
a) ils s'adressent à des facultés différentes;
b) ils donnent lieu à des jugements d'ordres divers;
c) ils sont le fondement de sciences différentes;
d) ils sont l'*ordre* envisagé à des points de vue distincts;
e) ils agissent sur nous d'une manière fort différente.

8. Le *vrai*, le *beau* et le *bien* s'identifient en Dieu, leur premier principe, en Dieu qui est à la fois la Vérité absolue, la Beauté suprême, la Bonté infinie.

9. Il faut donc conclure avec Victor Cousin que de la métaphysique, de l'esthétique et de la morale, on s'élève au même principe, qui est Dieu.

Développement. — Les idées du *vrai*, du *beau* et du *bien* sont conçues par la raison et font partie de ces notions premières que Kant appelle les concepts *à priori* et qui servent de fondement à toutes nos connaissances. Victor Cousin leur a consacré le plus célèbre de ses ouvrages philosophiques : *Du Vrai, du Beau, du Bien.*

« Le *vrai*, c'est ce qui est, » dit Bossuet dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Tout être, en effet, par cela seul qu'il existe, est conforme à la pensée divine, qui l'a conçu : or, c'est dans cette conformité que consiste la *vérité métaphysique*. Mais il y a une autre sorte de vérité, la *vérité logique*, qui est la conformité de la connaissance avec l'objet connu, ou bien, comme le dit M. de Bonald traduisant Alexandre de Halès et saint Thomas, « une équation entre l'intelligence et son objet : *adæquatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est et non esse quod non est*. » Le *vrai*, ainsi entendu, c'est encore l'être, mais l'être connu par l'intelligence.

« Le *bien* pour un être, dit Jouffroy dans son *Cours de droit naturel*, est l'accomplissement de sa destinée. » On définit encore le *bien en soi* « la conformité d'un être avec la loi qui le régit », « le développement normal et régulier de ses fonctions et de ses facultés. » — Le *bien moral* est la conformité de la volonté libre avec le bien en soi tel que nous le concevons et dans la mesure selon laquelle il nous est permis de l'atteindre. Ainsi, je fais le *bien* quand j'aime et que je cherche le vrai, pour lequel mon intelligence est créée.

L'idée du *beau* accompagne celles du *vrai* et du *bien*. L *beau*, en effet, peut se définir la splendeur de l'être ou la splen deur du *vrai* et du *bien* : « *Pulchrum est splendor veri et cando boni*, » disait saint Augustin. — Oui, le *beau*, c'est le *vrai* :

Rien n'est *beau* que le *vrai*, le *vrai* seul est aimable,

a dit Boileau; mais nous n'appelons *beau* que le vrai brillant d tout son éclat, le vrai revêtu d'une forme resplendissante, le vra rayonnant à travers un symbole gracieux ou élevé, le vra parlant à l'âme et à la raison par l'intermédiaire des sens comme les héros d'Homère, de Corneille, les Vierges de Ra phaël, les harmonies de Mozart et de Beethoven, etc. — Le *beau* c'est encore le bien, mais le bien avec un caractère de gran deur et de dignité extraordinaires, le bien resplendissant dan une action généreuse, un dévouement héroïque, comme celu de Léonidas ou du chevalier d'Assas.

Les idées du *vrai*, du *beau*, du *bien*, ont pour caractère communs l'*universalité* et la *nécessité*.

Elles sont *universelles*, c'est-à-dire qu'on les trouve chez tou les hommes, les mêmes dans tous les temps et dans tous le lieux. « Ce sont elles, peut-on dire avec Fénelon, qui font qu'u sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les phi losophes grecs et romains les ont pensées. » Sans doute, le mêmes choses ne sont pas appelées partout et toujours vraie belles ou bonnes; mais toujours et partout on a parlé et o parle de *vrai*, de *beau*; de *bien*, toujours et partout on a conç et on conçoit ces choses comme nous les concevons nou mêmes.

Les idées du *vrai*, du *beau* et du *bien* sont aussi *nécessaires* *absolues*, parce qu'un esprit qui en serait dépourvu ne sera pas vraiment intelligent et parce que ce qu'elles nous représen tent ne peut pas ne pas être ou être autrement. Le *vrai* ne s' dentifiera jamais avec le faux, le *beau* avec le laid, le *bien* av le mal.

« Le *vrai*, le *beau* et le *bien* sont de même famille, » a d Fénelon. — En effet, la *vérité* est à la fois *bonne et belle* : elle e bonne pour l'intelligence qu'elle éclaire de ses rayons, bonr pour le cœur qu'elle échauffe, bonne pour la volonté qu'el dirige; elle est belle aussi, sinon dans toutes ses affirmatio

particulières, du moins dans l'ensemble de ses objets et de ses applications pratiques : si une loi de physique ou un théorème de géométrie ne sont pas beaux en eux-mêmes, ils peuvent le paraître, quand on les envisage dans leurs rapports avec les sciences auxquelles ils appartiennent.

Le *beau* est aussi étroitement lié avec le *vrai*, et les créations de l'artiste et du poète nous semblent d'autant plus belles qu'elles se rapprochent davantage de la vérité et de la perfection. Michel-Ange ne songeait qu'à donner à Saint-Pierre de Rome la forme la plus imposante et la plus majestueuse, et cependant on a calculé depuis que pour donner à ce monument le plus de solidité possible, il fallait précisément les proportions gardées par ce grand architecte : le *vrai* et le *beau* s'étaient admirablement rencontrés et unis. — Si le *beau* est *vrai*, il est *bon* aussi : bon pour l'imagination qui le conçoit, bon pour le goût qui l'apprécie et le sent, bon pour le cœur qui l'aime et trouve dans cet amour généreux comme un stimulant de l'art et de la vertu.

Enfin, le *bien* n'est que le *vrai* dans la conduite de la vie, comme le *beau* est le vrai dans l'art, et nous confondons tous les jours le *bien* et le *beau*, quand à l'aspect d'un homme vertueux, d'un noble dévouement, nous disons : « Quel beau caractère! Quelle belle action! » Les Grecs avaient si bien senti l'union du *beau* et du *bien* qu'ils ne séparaient pas ces deux idées : « τό καλοκαγάθον », disaient-ils. Quand Horace veut encourager le citoyen à se sacrifier pour sa patrie, il ne lui dit pas : il est bon, mais : il est *beau* de mourir pour elle :

Decorum est pro patria mori.

Le *vrai*, le *beau* et le *bien* sont donc étroitement unis, et plût à Dieu que l'homme ne les séparât pas plus dans sa conduite qu'ils ne sont séparés dans la réalité!

Toutefois, malgré leurs rapports intimes, le *vrai*, le *beau* et le *bien* demeurent profondément *distincts*.

Ainsi, le *vrai* s'adresse à la raison et au jugement, tandis que le *beau* parle à l'imagination, au goût et au cœur, et le *bien* à la volonté : nous pensons le *vrai*; nous aimons et admirons le *beau*; nous voulons et nous faisons le *bien*.

Le *vrai* est l'objet de tous nos jugements dans l'ordre spécu-

latif : on ne conçoit, on ne comprend, on n'affirme que le vrai. — Le *beau* est le principe qui nous dirige dans tous nos jugements esthétiques, dans toutes nos appréciations en matière d'art et de goût. — Le *bien* enfin est notre guide dans notre conduite morale.

L'idée du *vrai* est le fondement de la logique; — l'idée du *beau*, le fondement de l'esthétique; — et l'idée du *bien*, le fondement de la morale.

Le *vrai*, c'est l'ordre dans la science; — le *beau*, c'est l'ordre dans la nature et dans l'art; — le *bien*, c'est l'ordre dans la vie pratique.

Le *vrai*, quand il se manifeste à l'esprit avec l'évidence qui le caractérise s'impose fatalement, nécessairement à son adhésion. — Le *beau* nous charme, nous séduit, excite notre admiration et notre enthousiasme. — Le *bien*, lui, est obligatoire, c'est-à-dire qu'il nous intime des ordres impérieux et catégoriques, mais qu'il commande sans contraindre, sans nécessiter, et en laissant la volonté pleinement maîtresse de lui obéir ou de lui désobéir.

Il y a donc des différences profondes entre le *vrai*, le *beau* et le *bien*. Ils ne s'identifient qu'en *Dieu leur premier principe.*

Dieu, en effet, est la *Vérité* absolue, parfaite, infinie, et tous les grands philosophes s'accordent à dire avec Bossuet que « les vérités éternelles sont quelque chose de Dieu ou plutôt sont Dieu même. » — Dieu est la *Beauté* suprême, comme il est la *Vérité* éternelle : on demandait un jour à un grand peintre de la Renaissance où il trouvait le modèle de ses admirables chefs-d'œuvre; pour toute réponse, il se contenta de montrer le ciel, indiquant ainsi que c'est dans le ciel que se trouve l'idéal infini dont doivent s'inspirer les beaux arts. — Enfin, Dieu est le *Bien*, ou plutôt le principe de tout *bien*, et Platon le représente avec raison comme le soleil et le roi du monde intelligible.

On peut donc conclure avec Victor Cousin dans son traité *Du Vrai, du Beau, du Bien :* « De toutes parts, de la métaphysique, de l'esthétique, surtout de la morale, nous nous élevons au même principe, centre commun, fondement dernier de toute *vérité*, de toute *beauté*, de tout *bien*. Le *vrai*, le *beau* et le *bien* ne sont que des manifestations diverses d'un même être. L'intelligence humaine interrogée sur toutes ces idées qui sont incontestable-

nent en elle, nous fait toujours la même réponse ; elle nous envoie à la même explication : au fond de tout, au-dessus de tout, Dieu, toujours Dieu ».

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 964. Du vrai, du beau et du bien.

(Concours général : 1863. Sorbonne, 3 juillet 1878.)

965. Le beau et le bien peuvent-ils être considérés comme des principes de raison? (Caen, novembre 1890.)

966. Du *beau* et de ses rapports avec le *bien*.

(Sorbonne, novembre 1889.)

967. Distinguer le bien du beau. (Montpellier, 1888.)

CXXXVIII.

De la réalité et de l'étendue de l'action providentielle.

(Grenoble, juillet 1883.)

Plan. — 1. Définition de l'*action providentielle*.

2. Racine l'a constatée dans *Esther*.

3. Les déistes la nient.

4. La saine philosophie la démontre par trois preuves :

a) la preuve des *causes finales*, qui se résume ainsi : l'ordre le plus parfait se maintient dans l'univers avec une admirable régularité ; — or, le maintien de cet ordre suppose une intelligence qui dirige constamment les forces de l'univers ; — donc, il y a une intelligence conservatrice et directrice du monde, et cette intelligence, c'est la Providence divine ;

b) la preuve tirée du *consentement général :* tous les hommes ont cru et croient encore qu'une puissance supérieure soutient et régit l'univers ; — or, cette croyance unanime du genre humain est un signe infaillible de certitude ; — donc, il y a une puissance supérieure qui soutient et régit l'univers ; c'est la Providence ;

c) la preuve tirée des *attributs divins :* la sagesse et la justice infinie de Dieu exigent qu'il donne à ses créatures les moyens d'arriver à leur fin ; — or, les créatures n'ont pas par elles-mêmes ces moyens ; — donc, il faut que Dieu intervienne pour suppléer à leur impuissance et c'est cette intervention qui constitue la Providence.

5. L'action providentielle implique deux choses :

a) la *conservation* du monde, qui n'est que la création co
tinuée ;

b) le *gouvernement* des créatures, qui embrasse les êtres priv
de raison, et les êtres moraux, individus et nations, comm
Bossuet l'a éloquemment montré dans son *Discours sur l'hi
toire universelle.*

Développement. — L'*action providentielle* ou la *Providenc*
du latin *prævidere* et *providere*, prévoir et pourvoir, c'est l'actic
permanente par laquelle Dieu conserve toutes ses créatur
et les dirige vers leur fin.

Ainsi que le disait Racine dans *Esther* :

Ce Dieu, maître absolu de la terre et des cieux,
N'est point tel que l'erreur le figure à nos yeux.
L'Éternel est son nom, le monde est son ouvrage.
Il entend les soupirs de l'humble qu'on outrage,
Juge tous les mortels avec d'égales lois
Et du haut de son trône interroge les rois.

Mais il y a des philosophes qui ont nié la réalité de l'*acti
providentielle* : ce sont les déistes, Bayle et les philosophes d
dix-huitième siècle, qui, comme Voltaire, d'Alembert et leu
amis, n'étaient pas athées, mais auraient dit volontiers ave
le poète, dans un moment de désespoir :

Lorsque du Créateur la parole féconde
Dans une heure fatale eut enfanté le monde
Des germes du chaos,
De son œuvre imparfaite il détourna la face
Et d'un pied dédaigneux le lançant dans l'espace,
Rentra dans son repos. (LAMARTINE.)

Mais la saine philosophie démontre contre le déisme la réalit
de l'*action providentielle* par trois preuves principales : la preu
des *causes finales*, la preuve tirée du *consentement général* et l
preuve métaphysique, qui découle des *attributs divins*.

La preuve des *causes finales* est ainsi appelée, parce qu'el
consiste essentiellement à faire voir qu'il y a dans l'univers u
système de fins et de moyens disposés pour atteindre des fin
c'est-à-dire un ordre admirable et persistant. Elle peut se résu
mer ainsi :

L'*ordre le plus parfait se maintient* dans l'univers avec un
admirable régularité ;

Or, le *maintien de cet ordre suppose une intelligence* qui dirige nstamment les forces de l'univers ;

Donc, il y a *une intelligence conservatrice et directrice* du onde, et cette intelligence, c'est la Providence divine.

On prouve la majeure de cet argument en montrant que des is d'une puissance merveilleuse et d'une simplicité plus mer-illeuse encore régissent tous les êtres de la création avec ie harmonie dont les siècles ne dérangent jamais la parfaite gularité.

Ainsi, dans le monde *sidéral*, ce sont les lois de Képler et la de la gravitation universelle, à laquelle obéissent tous les tres qui roulent dans l'espace et qui forment ce que les an-ns appelaient la musique du ciel, concert harmonieux dans quel notre intelligence reconnaît et admire l'œuvre d'une intel-ence suprême.

Dans le règne *minéral*, ce sont les lois d'affinité, de cohésion, cristallisation, etc., mises en lumière par Lavoisier et ses istres successeurs et qui président à la formation de tous les rps inorganiques et organiques.

Dans le règne *végétal*, ce sont les lois établies par Linné et les Jussieu, et d'après lesquelles les plantes naissent, croissent et fécondent à des distances parfois prodigieuses.

Dans le règne *animal*, c'est la grande loi de l'analogie, décou-te par Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire, et d'après laquelle les ganes de chaque être vivant sont toujours appropriés aux ictions qu'ils ont à accomplir.

Enfin, dans la *nature entière*, c'est cette merveilleuse économie ; êtres, en vertu de laquelle le règne minéral soutient et urrit le règne végétal, qui à son tour fournit aux animaux rs aliments, comme les animaux eux-mêmes servent à la urriture de l'homme.

Que si, laissant de côté l'ensemble des choses, l'on descend *détails* et l'on en vient à examiner chaque être, végétal ou mal, dans ses organes les plus délicats et les plus impercep-es, la science y fait découvrir, à l'aide des instruments elle a inventés, une perfection si étonnante que l'art humain t désespérer d'arriver jamais à produire rien de comparable; eille et l'œil, par exemple, ne sont-ils pas les plus parfaits ruments d'optique et d'acoustique?

Il est donc vrai de dire avec Pascal que, « soit que l'homn contemple la nature entière dans sa haute et pleine majesté, soit qu'il l'admire « dans l'enceinte d'un raccourci d'atome, il se perd dans des merveilles dont les unes sont aussi étoı nantes dans leur petitesse que les autres par leur étendue. (*Pensées.*)

Mais le *maintien de cet ordre suppose une intelligence* q *dirige constamment les forces de l'univers* : ce sont, en effe des principes évidents, admis par tout le monde, qu'il n'y pas d'effet sans cause, que la cause possède tout ce qu'il y a réalité et de perfection dans l'effet, que l'intelligence et l'ord dans l'effet supposent nécessairement l'intelligence dans la caus qui en est la raison suffisante.

D'ailleurs, comment expliquer sans l'intervention d'une i telligence directrice du monde l'ordre merveilleux qui s maintient? — Par le hasard? Mais le hasard qui n'est rien peut rien produire. — Par les lois physiques? Mais ces lois, sages et si belles, sont-elles autre chose que la volonté tout puissante de l'ordonnateur du monde? Une loi ne saurait exi ter sans législateur.

Il *y a donc une intelligence conservatrice et directrice du mon* et cette intelligence, c'est la Providence divine.

La preuve tirée du *consentement général* se formule ainsi :

Tous les *peuples ont cru et croient encore* qu'une puissance s périeure soutient et régit l'univers. — En effet, toujours et partoı chez les anciens comme chez les modernes, chez les peupl barbares comme chez les nations les plus civilisées, on a trou et on trouve un culte religieux, des temples, des sacrifices, d prières : les païens avaient leurs dieux lares, leurs dieux pénat et autres divinités de ce genre; les sauvages ont leurs fétich et leurs manitous; et il n'y a pas d'homme, si impie qu'il so qui, sous le coup du malheur, aux heures de détresse et d'a goisse, ne s'adresse à ce Dieu que le vulgaire appelle avec u naïveté sublime « le bon Dieu. » Mais on ne prierait pas la vinité pour apaiser son courroux et implorer son assistance, on n'était pas convaincu qu'elle prend souci de l'humanit qu'elle peut et veut l'assister : « *Sin autem dii,* dit Cicéron, da le *De natura deorum, neque possunt nos juvare, neque volu nec omnino curant, nec quid agamus animadvertunt,..... quid*

iod ullos diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeaus? »

Or, la *croyance du genre humain est un signe infaillible de rtitude, toutes les fois qu'elle est moralement unanime et i'elle a pour objet une vérité morale* d'une haute importance. - Certes, c'est une vérité morale d'une haute importance que existence de la Providence, et l'on est autorisé à ne pas tenir us de compte des quelques athées ou déistes qui la nient qu'on tient compte des monstres dans l'ordre naturel.

Donc, il *faut croire avec le genre humain qu'il y a une puisnce supérieure* qui soutient et régit l'univers : c'est la Provience.

La preuve tirée des *attributs* divins est la suivante :

Dieu est infiniment *sage*, il est infiniment *juste*, et cette sagesse, tte justice infinie exigent impérieusement de lui qu'après avoir *signé une fin* à toutes les créatures, il leur donne à toutes s *moyens d'y arriver.*

Or, les créatures *n'ont pas par elles-mêmes ces moyens :* conigentes, finies et bornées, elles ne sauraient accomplir leur estinée en ce monde; n'ayant pu rien se donner, elles ne peuent rien s'ajouter : la conservation de l'existence tout aussi bien ie la création dépasse leurs forces.

Il faut *donc que Dieu intervienne pour suppléer* à l'impuissance ses créatures, et c'est cette intervention qui constitue la Provience.

L'action providentielle comprend deux choses : la *conservation* s créatures et le *gouvernement* du monde.

La *conservation* des créatures n'est qu'une création continuée, après la plupart des philosophes. « Il est certain, dit Descartes ins le *Discours de la méthode* (5e partie), et c'est une opinion mmunément reçue entre les théologiens, que l'action par laielle maintenant Dieu conserve le monde est toute la même ie celle par laquelle il l'a créé. » « Une substance, dit-il encore ins les *Méditations*, pour être conservée à tous les moments i'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action ii serait nécessaire pour la produire et la créer de nouveau, elle n'était pas encore. » Création et conservation diffèrent ins les créatures, mais non en Dieu. Si le monde existe, dit alebranche, dans ses *Entretiens métaphysiques*, c'est que Dieu

continue de vouloir que le monde soit. La conservation des créatures n'est donc de la part de Dieu que leur création continuée; je dis de la part de Dieu, car de la part des créatures il y a de la différence, puisqu'elles passent du néant à l'être par la création, tandis que par la conservation elles continuent d'être. Mais en Dieu la conservation et la création ne sont qu'une même volonté. »

Toutefois, il ne faudrait pas en conclure que *les créatures n'ont par elles-mêmes aucune force*, aucun pouvoir : ce serait dire qu'elles se confondent avec la substance divine et Leibniz a raison d'affirmer que « les choses ont été douées primitivement d'une certaine efficacité, comme la forme ou la force que nous avons coutume d'appeler naturelle, d'où procède la série des phénomènes, selon la prescription de l'ordre primitif. »

Outre la conservation du monde, la Providence en implique le *gouvernement*.

Ce gouvernement s'étend à tous les êtres de l'univers, — d'abord aux êtres privés de raison, que Dieu a soumis à des lois fatales et nécessaires, qu'ils ne peuvent ni connaître, ni violer; — puis aux êtres *moraux*, c'est-à-dire raisonnables et libres, qui sont soumis à des lois universelles et absolues, non pas fatales comme celles qui gouvernent le monde physique, mais seulement *obligatoires*, c'est-à-dire commandant sans contraindre, ordonnant sans violenter et sans nécessiter. Dieu gouverne si bien les êtres moraux que tous nos actes libres sont véritablement son œuvre et ne se produisent qu'avec et par le *concours divin*, souverainement efficace. « Il ne faut pas seulement, dit Bossuet dans son *Traité du libre arbitre*, que quelques effets soient rapportés à la volonté de Dieu. Mais, comme elle est la cause universelle de tout ce qui est, il faut que tout ce qui est, en quelque manière qu'il soit, vienne de lui, et il faut, par conséquent, que l'usage de la liberté avec tous les effets qui en dépendent soit compris dans l'ordre de la Providence; autrement, on établit une sorte d'indépendance dans la créature et on y reconnaît un certain ordre dont Dieu n'est point première cause. »

Ce ne sont pas seulement les *individus* qui sont soumis à l'action de la Providence dans le monde moral; ce sont encore les *sociétés, les nations, le genre humain* tout entier, à la destinée

duquel préside le Créateur. « Que si les créatures libres, dit encore Bossuet, ne sont pas comprises dans cet ordre de la Providence divine, on lui ôte la conduite de tout ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers, c'est-à-dire des créatures intelligentes. Il n'y a rien de plus absurde que de dire qu'il ne se mêle point du gouvernement des peuples, de l'établissement et de la ruine des États, comme ils sont gouvernés, par quels princes et par quelles lois : toutes lesquelles choses s'exécutant par la liberté des hommes, si elle n'est en la main de Dieu, en sorte qu'il ait des moyens de la tourner où il lui plaît, il s'ensuit que Dieu n'a point de part en tous ces événements et que toute cette partie du monde lui échappe complètement. »

Le *Discours sur l'histoire universelle* est une preuve magnifique de l'existence de la Providence; il démontre éloquemment que « Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes et qu'il a tous les cœurs en sa main. » « L'homme s'agite et Dieu le mène », a dit Fénelon, et Corneille :

> Alors qu'on délibère, on ne fait qu'obéir.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 968. De la réalité de la Providence. Comment s'exerce l'action providentielle? (Grenoble, juillet 1889.)

969. De la Providence divine : comment se manifeste-t-elle dans la nature et dans l'histoire? (1) (Sorbonne, 1867.)

970. De la Providence. (Aix, 1889.)

CXXXIX.

Comment se pose le problème du mal? Présenter par ordre les points principaux du débat.

(Sorbonne, mars 1888.)

Plan. — 1. Le *problème du mal,* posé par les Égyptiens et par Zoroastre, a été discuté par les Manichéens, par Bayle, par Leibniz et les optimistes et par les pessimistes.

2. Il consiste à se demander *comment peut se concilier l'existence du mal avec celle de la Providence.*

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 457.

3. Leibniz a distingué trois espèces de mal : de là trois points principaux dans le débat.

4. « Le mal *métaphysique*, dit-on, répugne à la puissance de Dieu et à sa justice souveraine. »

5. Mais d'abord *l'imperfection* des créatures est inséparable de leur existence. Et puis l'inégale répartition des biens entre elles ne prouve rien contre la *justice* de Dieu, qui ne doit rien au néant.

6. « Le mal *physique*, dit-on encore, est inconciliable avec la bonté de Dieu. »

7. Mais on répond à cela :

a) que beaucoup de maux découlent des lois générales du monde ;

b) que la plupart de nos douleurs doivent être imputées à nos fautes ou à celles de nos semblables ;

c) que la somme des biens l'emporte dans la vie sur la somme des maux ;

d) que, d'ailleurs, la douleur est ici-bas ou une *expiation* ou une *source de mérites*.

8. « Le mal *moral*, dit-on enfin, est incompatible avec la *sainteté* ou la puissance de Dieu. »

9. On répond à cette objection :

a) que le mal a une *cause déficiente* et *non pas efficiente* ;

b) que cette cause, c'est notre volonté faible et fautive ;

c) que reprocher à Dieu le mal, c'est lui reprocher de nous avoir créés libres ;

d) que ni sa *sainteté* ni sa *puissance* ne sont en cause dans l'existence du mal.

10. « Mais, dit-on enfin, pourquoi nous créer pour faire le mal et nous rendre éternellement malheureux ? »

11. On répond à cela :

a) qu'en Dieu *il n'y a pas de prescience ;*

b) que l'existence et la liberté sont des dons précieux dont nous avons tort d'abuser ;

c) que c'est la *justice* de Dieu et non sa bonté qui punit les méchants.

Développement. — Le problème du mal est aussi ancien que l'homme et le monde, ou plutôt que la réflexion et la philosophie. Posé autrefois par les Égyptiens et par Zoroastre, qui admettaient deux principes nécessaires des choses, l'un auteur du bien et l'autre auteur du mal, il a été surtout discuté par les Manichéens au troisième et au quatrième siècle de l'ère chrétienne, par Bayle et par Leibniz à la fin du dix-septième et au commencement du dix-huitième siècle, dans le *Dictionnaire historique et critique* du premier et les *Essais de théodicée* du

second, par les optimistes, et enfin par Schopenhauer, Léopardi, Hartmann, Bahnsen et tous les pessimistes contemporains.

Voici en quoi consiste ce problème à la fois métaphysique et religieux : « Le mal existe dans le monde : aucun optimisme ne peut le nier et les systèmes qui ne veulent pas le reconnaître font violence tout à la fois à notre expérience et à notre conscience morale. Mais si le mal existe, comment l'expliquer? A quelle cause l'attribuer? Comment surtout en concilier l'existence avec celle d'un Dieu bon et d'une providence paternelle? « *Si Deus est, unde malum?* » « Les bienfaits communiqués aux créatures ne tendent qu'à leur bonheur, disait Bayle; Dieu ne doit pas permettre qu'ils servent à les rendre malheureuses. »

Leibniz, pour répondre à l'auteur du *Dictionnaire historique et critique*, a distingué dans ses *Essais de Téodicée* trois espèces de mal : le mal *métaphysique*, le mal *physique* et le mal *moral*. De là trois points principaux dans le débat engagé entre les optimistes et les pessimistes.

Le mal *métaphysique*, c'est l'imperfection des créatures et l'inégale répartition des biens entre elles. « Cette *imperfection* répugne, dit-on, à la puissance divine et cette *inégalité* à sa justice souveraine. »

Sans doute, répond la saine philosophie, *tout est imparfait* dans le monde; mais il ne saurait en être autrement, puisque le monde est créé, fini, borné, limité; il ne peut pas y avoir de créatures parfaites, et se plaindre de leur imperfection, c'est se plaindre de leur existence et vouloir condamner Dieu à l'oisiveté. — Leibniz, pour expliquer le mal métaphysique, a recours à une ingénieuse comparaison : il nous représente des bateaux inégalement chargés emportés par le même courant avec une inégale vitesse : « Le courant, dit-il, est la cause du mouvement du bateau, mais non de son retardement : Dieu est la cause de la *perfection* dans la nature et dans les actions de la créature; mais la *limitation de la réceptivité* de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans l'action. » (*Essais de Théodicée*, 30.)

Quant *à l'inégale répartition* des biens entre les créatures, elle ne prouve absolument rien contre la justice divine. Cette justice n'est pas en cause, puisque Dieu ne devait rien à ses créatures, puisque le néant d'où il les a tirées ne pouvait avoir

aucun droit. Tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes, nous le tenons de la pure générosité de Dieu, et nous aurions mauvaise grâce à nous plaindre du don gratuit qui nous a été fait, sous prétexte que notre bienfaiteur pouvait faire davantage, comme si le caractère essentiel de la bonté n'était pas d'être essentiellement libre! — D'ailleurs, n'est-ce pas la variété des dons et des goûts qui fait l'harmonie du monde moral, harmonie que détruirait l'égalité parfaite qu'on voudrait exiger du Créateur?

Le mal *physique*, c'est la douleur et la souffrance; ce sont les calamités, les maladies et la mort. « Est-ce qu'une Providence paternelle, dit-on, n'aurait pas pu, n'aurait pas dû épargner à ses enfants cette *infinité de maux* qui brisent leur cœur et empoisonnent leur existence? »

Mais d'abord, parmi ces maux, il en est beaucoup qui, comme les inondations, les éruptions de volcans, les tremblements de terre, les grands cataclysmes du globe, sont le *résultat des lois générales* qui président à l'harmonie de l'univers et contribuent à la vie du plus grand nombre des créatures : faudrait-il que Dieu troublât à chaque instant la merveilleuse économie de ces lois pour épargner à l'homme quelques-uns de leurs effets douloureux?

En second lieu, la plupart des douleurs et des maux qui nous assiègent doivent être imputés, non à la Providence, mais *à nos propres fautes*, à nos vices, à nos passions, ou du moins aux vices et aux passions de nos semblables. Les guerres sanglantes, « *bella matribus detestata* », qui désolent et ruinent les empires, n'ont pas d'autre cause que l'orgueil, la haine et la vengeance. Bien des maladies dont nous nous plaignons sont le fruit de nos excès : « *Innumerabiles esse morbos miraris*, dit Sénèque; *coquos numera.* » Que d'infirmités dans lesquelles il ne faut voir que le triste héritage que nous lèguent nos parents, si bien qu'il est vrai de dire « qu'on souffre le mal, parce qu'on fait le mal », ou bien :

... Nostrorum causa malorum
Nos sumus.

D'ailleurs, on peut dire que *la somme des biens* dans la vie l'*emporte encore sur la somme des maux :*

S'il est des jours amers, il en est de si doux! (*André Chénier.*)

ʼour quelques hommes auxquels l'existence pèse comme un ardeau, combien d'autres qui disent avec le poète :

> ... Qu'on me rende impotent,
> Cul-de-jatte, goutteux, manchot, pourvu qu'en somme
> Je vive, c'est assez; je suis plus que content. (*La Fontaine.*)

Enfin, pourquoi se plaindre des maux que la Providence nous nvoie? « La tribulation, dit Montaigne, est à l'âme comme un narteau qui la frappe et qui en la frappant la fourbit et la déouille : c'est la fournaise à recuire l'âme. » — La douleur, n effet, est une *expiation :* acceptée avec repentir comme un noyen de réparer les fautes commises, et de rentrer en grâce vec Dieu, elle devient un bien et un bonheur :

> Quand l'autel est souillé, la douleur est l'encens. (*Lamartine.*)

– Que si nous n'avons pas de fautes à expier, *les souffrances ʼen sont que plus méritoires;* cette vie est le temps de l'éreuve :

> La vie est un combat dont la palme est aux cieux.

Le mal, dit Leibniz, sert souvent pour mieux goûter le bien t quelquefois aussi il contribue à une plus grande perfection e celui qui le souffre, comme le grain que l'on sème est sujet une espèce de corruption pour germer. » La grandeur morale e l'homme ne se révèle jamais mieux que dans le malheur, et s vertus mâles et généreuses, le courage, la patience, la réignation, le sacrifice et le dévouement, ne peuvent s'exercer u'au milieu des adversités de la vie. Aussi Sénèque pense-t-il u'il n'y a pas de plus beau spectacle sous le ciel que celui de homme de cœur aux prises avec l'adversité : « *Ecce par Deo ignum, vir fortis cum mala fortuna compositus.* » « C'est parce ue cette vie est mauvaise, a-t-on dit, qu'elle est éminemment onne. »

> Sous un ciel toujours pur le cœur ne mûrit pas. (Lamartine.)

> L'homme est un apprenti; la douleur est son maître,
> Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert.
> C'est une dure loi, mais une loi suprême,
> Vieille comme le monde et la fatalité,
> Qu'il nous faut du malheur recevoir le baptême
> Et qu'à ce triste prix tout doit être acheté.
> Les moissons pour mûrir ont besoin de rosée;

Pour vivre et pour sentir l'homme a besoin des pleurs;
La joie a pour symbole une plante brisée,
Humide encor de pluie et couverte de fleurs. (*Alfred de Musset.*)

Au lieu donc de murmurer contre la Providence qui le frappe, tout noble chrétien doit baiser la main de Dieu avec résignation, avec amour, et se dire que les sueurs et les larmes que nous versons ici-bas sont une rosée féconde qui fait germer là-haut des fruits immortels.

Le mal *moral* consiste dans la violation de la loi du devoir, dans les fautes et les crimes que commettent les hommes. « Pourquoi, dit-on, Dieu n'empècherait-il pas le mal? S'il ne veut pas l'empêcher, où est sa *sainteté*? S'il ne le peut pas, où est sa *puissance*? » On va même quelquefois plus loin et on accuse Dieu d'être l'auteur du mal, à cause du concours qu'il prète à nos actes libres. « Dieu, c'est le mal, » a osé dire Proudhon.

Il y a là un horrible blasphème. — Le mal n'est pas quelque chose de réel et de positif; c'est une négation, un défaut, une privation; la négation de l'honnête, le défaut de rectitude dans nos actions, la privation et l'absence du bien, comme les ténèbres sont l'absence de la lumière, comme l'erreur est la privation de la vérité. Le mal n'a donc pas de cause véritable. « Comme le néant n'en a point, dit Bossuet, le péché qui est un défaut et une espèce de néant, n'en a point aussi. » « *Malum habet causam non efficientem sed deficientem :* la cause du mal ce n'est pas une cause efficiente, mais une cause déficiente ou défective, » disaient les Scolastiques et Leibniz après eux. — Dieu, qui est la perfection absolue, Dieu, qui ne saurait ni défaillir ni déchoir, ne peut pas être l'auteur du mal. Si le mal a une cause, cette cause est notre volonté faible et fautive, qui, au lieu d'écouter les saintes inspirations de la conscience et du devoir, se laisse aller aux entraînements de la passion et devient par là même responsable du mal qu'elle commet librement.

Reprocher à Dieu ce mal, c'est lui reprocher de nous avoir créés libres. « La Providence a fait l'homme libre, dit J.-J. Rousseau, afin qu'il fît, non le mal, mais le bien par choix. Elle l'a mis en état de faire ce choix, en usant bien des facultés dont elle l'a doué. Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire

le mal, c'est murmurer de ce qu'il le fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu... Que pouvait faire de plus en notre faveur la puissance divine elle-même? Pouvait-elle donner le prix d'avoir bien fait à qui n'eût pas le pouvoir de mal faire? Quoi! pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin que je puisse être libre, bon et heureux comme toi! » La *sainteté* infinie du Créateur n'est donc nullement compromise par l'existence du mal : Dieu ne le veut pas; il le défend absolument, et s'il permet qu'il se fasse, s'il le tolère ici-bas, c'est qu'il a l'éternité pour en tirer une éclatante vengeance.

Quant à la *puissance* de Dieu, elle n'est pas en cause dans l'existence du mal moral : elle a seulement créé la liberté humaine et avec elle la possibilité du mal; mais cette possibilité du mal, qui fait le mérite de la vertu, n'empêche pas la liberté d'être un bien, un honneur et une gloire pour l'homme. Ainsi donc à la question si souvent posée : *Si Deus est, unde malum?* il faut répondre :

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

« Mais où est la *bonté* de Dieu? dit-on à ce propos. Il savait, avant de créer les hommes, qu'ils abuseraient de leur liberté; pourquoi donc leur donner le jour? N'est-ce pas pour se procurer le plaisir de les voir éternellement malheureux? »

Cette objection tant répétée n'est qu'un sophisme. — En effet, en Dieu il n'y a ni passé ni avenir, et il est inexact de dire qu'il *savait avant* de nous créer quel abus nous ferions de notre liberté. Il le sait de toute éternité; il nous voit de toute éternité faisant le mal.

Mais, dans sa pensée divine, nous sommes conçus comme existants *avant* d'être conçus comme faisant le mal. Or, l'existence et la liberté sont des biens précieux, et Dieu qui nous les donne se montre infiniment généreux à notre égard. L'abus de la liberté et le mal qui en résulte sont uniquement notre fait et ne gâtent en rien la bonté du Créateur. Ne serait-il pas étrange que notre malice nous donnât des droits vis-à-vis de Dieu et mît des bornes à sa miséricordieuse bonté en l'empêchant

de créer des êtres qui abuseraient des dons de son amour?

Quant aux châtiments éternels dont Dieu punit ceux qui font le mal, c'est sa *justice* qui les leur inflige et nous ne pouvons pas nous en prendre à sa *bonté,* qui n'est pour rien dans ces punitions rigoureuses, mais nécessaires. La connaissance qu'il en a de toute éternité n'influe aucunement sur la conduite des hommes et ne s'explique même que parce que cette conduite est éternellement présente à la pensée de Dieu : « Sa science, dit Fénelon, ne fait point les choses en les voyant;... elle les voit, parce qu'elles sont faites. »

Qui sommes-nous, d'ailleurs, pour nous ériger en juges de la Bonté infinie et lui demander compte des desseins qu'elle a eus sur nous en nous créant? Comment de pauvres et chétives créatures osent-elles se plaindre d'avoir reçu du Ciel une existence précieuse, dont il ne dépendrait que d'elles de se servir pour mériter une éternité de bonheur? Adorons donc les impénétrables secrets de la Providence et les raisons mystérieuses qu'elle a de ne pas empêcher le mal, qui fournit à la vertu l'occasion de briller d'un si vif éclat.

Sujets donnés aux examens de baccalauréat. — 971. Expliquer et développer cette maxime scolastique : « *Malum habet causam non efficientem, sed deficientem* » (1).
(Sorbonne, 1874.)

972. — Comment conciliez-vous l'existence du mal avec une Providence sage et bonne? (Clermont, 1887.)

973. — Expliquer et développer ce dilemme célèbre : « *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* ».
(Sorbonne, 1874.)

974. — Expliquer la distinction du mal *physique* et du mal *moral* et la part de l'homme dans la production de l'une et de l'autre.
(Sorbonne, 1880 1881.)

975. — De la douleur. Peut-on la concilier avec la Providence divine?
(Sorbonne, 1870.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 460.

CXL.

Exposer le système du panthéisme. Que savez-vous de Spinoza?
(Lyon, 23 juillet 1886.)

Plan. — 1. Définition du *panthéisme*, d'après l'étymologie du mot.

3. Le dogme fondamental du panthéisme, c'est l'unité absolue de l'Être ou l'*identification de tous les êtres* dans une seule et même substance.

3. Le panthéisme s'est produit sous des formes bien diverses, qui se ramènent à deux principales :
   - *a*) le panthéisme *matérialiste* ou *naturaliste* des Ioniens, des Stoïciens, d'après lesquels *tout est Dieu ;*
   - *b*) et le panthéisme *idéaliste*, d'après lequel *Dieu est tout*, et qui est *émanatiste*, *formaliste*, ou *progressif*.

4. Nature du panthéisme *émanatiste :* ses partisans, les Indiens, les Gnostiques, les Alexandrins.

5. Définition du panthéisme *formaliste :* ses partisans, Spinoza, M. Vacherot.

6. Formes diverses du panthéisme *progressif :* Fichte, Schelling Hegel, Schopenhauer, Hartmann.

7. Le *panthéisme contredit la raison*, la conscience, la croyance du genre humain.

8. Néanmoins, c'est un grand système, qui séduit les âmes élevées et délicates.

9. Vie de Baruch *Spinoza* à Amsterdam et à La Haye (1632-1677).

10. Ses principaux ouvrages et sa méthode géométrique.

11. Tout son système découle de la définition de la substance.

12. Dieu, d'après lui, est à la fois la nature *naturante* et la *nature naturée*.

13. De là découlent les idées de Spinoza sur la *liberté* divine, sur l'*homme*, sur l'*âme*, le libre *arbitre*, le *mal*, la *societé*.

14. Sa doctrine n'est pas un cartésianisme immodéré; elle vient de Maimonide.

Développement. — Le *panthéisme,* comme le mot l'indique, πᾶν θεός, est un système d'après lequel *tout est Dieu* ou *Dieu est tout*.

Le dogme fondamental des panthéistes, c'est l'unité absolue de l'être, l'*identification de tous les êtres dans une seule et même substance,* qui serait à la fois le fini et l'infini, la nature et Dieu. « Point de fini sans infini et aussi point d'infini sans fini, dit M. Émile Saisset, résumant la doctrine des panthéistes. Le

fini, c'est l'étendue, c'est la durée, c'est le mouvement; l'infini, c'est l'immensité, c'est l'éternité, c'est la cause absolue, c'est la substance infinie, c'est Dieu. Ainsi donc, point de nature sans Dieu, point de Dieu sans une nature où il se développe et se déploie. La nature sans Dieu n'est qu'une ombre vaine; Dieu sans la nature n'est qu'une morte abstraction; Dieu et la nature ne sont pas deux êtres, mais l'Être unique sous sa double face. »

Le *panthéisme* s'est produit sous des formes bien diverses, les unes religieuses, les autres métaphysiques; aussi est-il difficile de le suivre dans toutes ses évolutions. Néanmoins, on distingue ordinairement deux espèces de panthéisme : le panthéisme *matérialiste* ou *naturaliste*, et le panthéisme *idéaliste*, suivant que l'élément matériel ou l'élément spirituel prédomine dans la conception de la substance unique du monde.

Le panthéisme *matérialiste* ou *naturaliste* consiste à absorber l'infini dans le fini, Dieu dans la nature, et à dire que c'est la matière qui devient Dieu, grâce à une force active qui lui est unie et qui constitue toutes les formes, tous les degrés de l'être. Ainsi, les Ioniens et les Stoïciens voyaient dans le monde un être animé par une intelligence éternelle, qui est la raison et la semence primitive des choses : λόγος, σπέρμα νοερόν, σπερματικός λόγος. *Tout est Dieu*, voilà la formule de ce panthéisme, que Diderot a professé au dix-huitième siècle.

Le panthéisme *idéaliste* fait consister toute la réalité dans la substance infinie et absolue, qui est Dieu et qui produit nécessairement tous les êtres relatifs et finis; ceux-ci ne se distinguent pas d'elle, ou, s'ils sortent un moment de son sein, c'est pour revenir s'y absorber. *Dieu est tout*, voilà la formule de ce panthéisme.

Il s'est produit sous trois formes principales : le panthéisme *émanatiste*, le panthéisme *formaliste* et le panthéisme *progressif*.

Le panthéisme *émanatiste* consiste à dire que tous les êtres de l'univers, esprits et corps, ne sont qu'une émanation, une extension, un écoulement de la substance divine, et sortent éternellement du sein de Dieu sans l'épuiser ni le diminuer, comme la chaleur et la lumière s'échappent du soleil sans altérer la substance de cet astre. L'être, a dit le poète,

L'être à flots éternels s'échappe de son sein.

Telle est la doctrine des philosophes Indiens, partisans du Brahmanisme, des Pythagoriciens, des adeptes de la Kabbale chez les Juifs, des différentes sectes de Gnostiques aux premiers siècles de l'ère chrétienne et de l'école d'Alexandrie avec Plotin et Proclus : d'après ces derniers, il sort de l'intelligence pure, par une série de générations successives, une longue chaîne d'intelligences ou d'*éons,* qui se termine par les êtres matériels. Les êtres, une fois engendrés, tendent sans cesse à retourner vers leur source et à s'absorber en Dieu : tout sort de Dieu, tout rentre en Dieu. Le Dieu de Plotin est ainsi l'*alpha* et l'*oméga*, comme celui de l'Écriture, le principe et la cause finale de toute existence, de tout mouvement.

Le panthéisme *formaliste* ou d'*immanence* est la doctrine de Spinoza, d'après lequel le monde ne sort pas de Dieu et n'est que le développement interne et immanent de sa substance. — « La substance est ce qui est en soi et par soi et n'a besoin de rien autre pour être : *per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur.* » Il ne peut, par conséquent, y avoir qu'une seule substance, qui se développe nécessairement et possède une infinité d'attributs, dont deux seulement nous sont connus, l'étendue et la pensée; les corps sont les modes de l'étendue divine, les esprits les modes de la pensée divine. — M. Vacherot soutient une doctrine à peu près semblable dans son livre la *Métaphysique et la Science* et dans son *Nouveau Spiritualisme.* « L'absolu, dit-il, n'existe pas en dehors des réalités relatives, dont l'ensemble forme l'univers. »

Le panthéisme *progressif,* qu'ont enseigné les Éléates dans l'antiquité, et de nos jours Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, consiste à dire que *Dieu se fait* dans la nature et l'humanité, qu'il est l'éternel devenir, évoluant sans cesse vers un idéal supérieur. — D'après Fichte et son idéalisme subjectif ou *pantégoïsme,* Dieu c'est une création du *moi,* qui a pris la place de la substance de Spinoza. — D'après l'idéalisme objectif de Schelling, Dieu, c'est le sujet-objet absolu qui, en se développant, devient l'univers, la nature et l'homme : il sommeille dans la plante, il rêve dans l'animal, il se réveille dans l'homme. — D'après l'idéalisme absolu de Hegel, Dieu c'est l'*idée,* qui, dans ses évolutions successives, devient l'idée en soi, l'idée hors de soi ou la nature, et l'idée en soi et par soi ou

l'esprit. — D'après Schopenhauer, Dieu, c'est la volonté pure ou plutôt l'absurde absolu, principe de tous les êtres de l'univers. — D'après Hartmann, l'Inconscient est la substance universelle, la réalité invisible, le tout un, le Dieu qui s'ignore.

Victor Cousin, de 1818 à 1833, inclina fortement vers ce système et alla jusqu'à dire à la suite des philosophes d'outre-Rhin : « Sans fini pas d'infini, et réciproquement. » « La substance doit être unique pour être substance. » — M. Vacherot, qui se rapproche tantôt de Spinoza, tantôt des Allemands, prétend que Dieu est un être de raison, dont la perfection est toute idéale : « C'est le Dieu de la pensée pure, le Dieu que Platon et Descartes poursuivent en vain comme un être réel. Ce Dieu-là n'a pas d'autre trône que l'esprit, ni d'autre vérité que l'idée ».

Qu'il soit naturaliste ou idéaliste, le *panthéisme contredit la raison*, en identifiant le fini et l'infini, le relatif et l'absolu, le contingent et le nécessaire, le parfait et l'imparfait; il contredit aussi la *conscience*, qui nous dit à tous que nous sommes des êtres réels et subsistants et non pas des modes ou des modalités de l'Être infini : il contredit enfin les *croyances du genre humain* en supprimant la liberté et la moralité.

Néanmoins, c'est un grand système, qui a quelque chose de séduisant pour certaines âmes élevées et délicates, heureuses de s'abandonner à ces effusions poétiques, qui prêtent à toute chose une parcelle de la vie divine.

Tel n'était pas pourtant Baruch *Spinoza*, l'un des philosophes les plus célèbres et les plus originaux du dix-septième siècle.

Il naquit à Amsterdam en 1632, d'une famille de juifs portugais. Elevé avec le plus grand soin et doué d'une rare pénétration, il fit promptement de grands progrès dans les lettres hébraïques. Il suivit ensuite les leçons d'un maître assez célèbre, Van den Ende, qui enseignait l'athéisme, puis étudia la Bible et le Talmud sous la direction d'un savant rabbin Morteira. Comme il montrait de l'éloignement pour le judaïsme, ses coreligionnaires lui offrirent pour le ramener une pension de 1,000 florins : il la refusa, se sépara avec éclat des Juifs d'Amsterdam, qui, dit-on, voulurent le faire assassiner, et vint se fixer à La Haye. Il y vécut, libre de tout engagement, sans emploi, sans famille, n'ayant de commerce qu'avec un petit nombre d'amis, gagnant sa vie à polir des verres de lunettes.

Simple, sobre, pauvre, mais fier, il refusa la chaire de philosophie à Heidelberg; il ne voulut pas accepter 2,000 florins, que lui offrait Simon de Vries, et quand cet ami parla de lui léguer par testament toute sa fortune, il la lui fit donner à un autre. Il mourut en 1677. Sa devise était celle-ci : *Non indignari, non mirari, sed intelligere.*

Le premier ouvrage de Spinoza, *Renati Descartes principiorum philosophiæ pars I et II, more geometrico demonstratæ* (1663) est un résumé assez exact de la philosophie cartésienne; seulement, l'auteur a bien soin de dire que les opinions qu'il expose ne sont point les siennes. Ses autres grands ouvrages sont le *Tractatus theologico-politicus* (1670) et l'*Éthique*, *Ethica more geometrico demonstrata et in quinque partes distincta*, qui ne parut qu'après sa mort (1677) avec deux ouvrages inachevés, le *Traité politique* et le *Traité de la réforme de l'entendement humain.* Spinoza expose sa doctrine en suivant la méthode géométrique : des définitions d'abord, et puis des axiomes, des théorèmes, des propositions suivies de corollaires.

La doctrine de Spinoza, c'est le *panthéisme formaliste*, exposé principalement dans l'*Éthique*, la philosophie n'ayant pour but, d'après lui, « que l'éternel et suprême bonheur que doit donner à l'âme la possession du vrai bien, du souverain bien ». Spinoza tire toute sa doctrine de sa définition de la substance donnée plus haut.

Dieu et le monde ne sont au fond qu'une seule et même existence : Dieu en soi ou la nature naturante, *natura naturans*, c'est la substance avec ses attributs infinis; le monde ou la nature, *natura naturata*, ce sont toutes les choses mobiles et successives qui s'écoulent dans le temps; ce sont ces âmes toujours changeantes, ces corps toujours périssables, que le mouvement forme et détruit tour à tour, modes fugitifs qui apparaissent pour un jour sur la scène du monde et y expriment à leur façon la perfection de la pensée, la perfection de l'être.

Quelles conséquences découlent de ce système?

C'est qu'en Dieu il n'y a qu'une *liberté nominale :* il obéit à des lois invincibles et éternelles.

C'est que l'*homme n'est qu'un pur phénomène,* que Dieu porte dans son sein comme un mode passager de ses éternels attributs.

C'est que l'*âme est une suite de modes de la pensée,* étroitement liés à une suite de modes de l'étendue, une idée unie à un corps, « l'idée du corps humain ».

C'est qu'*il n'y a pas d'erreur,* à proprement parler, mais seulement des idées adéquates et des idées inadéquates; car, dit Spinoza, « nous sommes une partie de quelque être pensant dont les pensées, les unes dans leur entière vérité, les autres par parties seulement, constituent notre intelligence ».

C'est que *le libre arbitre n'existe pas* plus dans l'homme que dans Dieu et qu'il n'y a pas d'immortalité personnelle à espérer.

C'est que *le mal n'est qu'un moindre bien* et qu'il n'existe que par comparaison avec une chose qu'on estime bonne.

C'est que, pendant les courts instants de cette existence éphémère, il faut *s'aimer soi-même* d'un amour raisonnable et par là même *aimer Dieu et ses semblables.*

C'est qu'avant l'établissement de l'État *il n'y avait ni bien, ni mal,* ni juste, ni injuste. « Les poissons, dit Spinoza, sont naturellement faits pour nager; les plus grands d'entre eux sont faits pour manger les petits et conséquemment, en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau et les plus grands mangent les plus petits. » Voilà l'image de l'*état de nature;* à cet état a succédé la *société,* qui est le résultat d'un pacte et qui a pour but de conserver les droits naturels de l'homme. L'État n'a qu'un droit proportionné à sa puissance et il doit donner des garanties de liberté; mais ces garanties sont illusoires : « J'accorde bien, dit Spinoza, que l'État a le droit de gouverner avec une excessive violence et d'envoyer, pour les causes les plus légères, les citoyens à la mort; mais tout le monde niera qu'un gouvernement qui prend conseil de la raison puisse accomplir de pareils actes. » (*Tractatus theologico-politicus.*)

Voilà la doctrine de Spinoza. — On l'a souvent représentée comme « un cartésianisme immodéré », ainsi que le dit Leibniz, ou du moins une conséquence de cartésianisme. Mais Victor Cousin a parfaitement établi que, si Spinoza a reçu de Descartes l'initiation philosophique, s'il lui a pris sa physique tout entière, s'il a abusé de quelques propositions équivoques en en tirant des conséquences tout à fait opposées aux sentiments de l'auteur des *Méditations*, son panthéisme vient de la philosophie hétérodoxe des Juifs et particulièrement de Maimonide.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 976. En quoi consistent le panthéisme et l'athéisme? Quels sont leurs rapports et leurs différences (1)? (Sorbonne, 1874.)

977. Qu'est-ce que le panthéisme? En réfuter les principes. En exposer les conséquences. (Sorbonne, 1870.)

978. Les caractères essentiels du panthéisme. (Lyon, 1890.)

979. Qu'est-ce que le panthéisme? Quels sont les principaux représentants de ce système dans l'histoire de la philosophie? (Sorbonne, 1888.)

980. Exposer sommairement la doctrine panthéiste et indiquer les principales raisons de la rejeter. (Douai, 1886.)

CXLI.

Imaginer un dialogue entre un optimiste et un pessimiste (2).
(Sorbonne, juillet 1881).

Plan. — 1. Le *pessimiste* soutient d'abord que le monde est absurde, qu'il semble avoir une fin et qu'il n'en a pas.

2. L'*optimiste* lui répond que, de ce que nous ne connaissons pas cette fin, il ne s'ensuit pas qu'elle n'existe point, et que, d'ailleurs, les sciences mathématiques et les sciences physiques et naturelles établissent qu'il y a dans l'univers des lois, un ordre, une finalité admirables.

3. Le *pessimiste* admet que le but poursuivi par les êtres, c'est le bonheur; mais que le bonheur ne peut être atteint : car l'essence de l'être, c'est la douleur, et la somme des maux l'emporte de beaucoup sur celle des plaisirs.

4. L'*optimiste* répond que le plaisir est aussi essentiel à l'être que la douleur, que l'appréciation des plaisirs et des maux dépend de l'idée que chacun se fait de la vie, et que, d'ailleurs, cette vie n'est qu'une épreuve.

5. Le *pessimiste* objecte que la vertu et la moralité sont illusoires et qu'être vertueux c'est faire un métier de dupe.

6. L'*optimiste* soutient que, quoique la vertu soit rare, elle existe réellement, trouve souvent en elle-même une récompense délicieuse et trouvera toujours dans une vie meilleure la félicité à laquelle elle aspire.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 464-467.

(2) Voir Schopenhauer, *le Monde comme représentation et comme volonté;* — Léopardi, — Hartmann, *la Philosophie de l'Inconscient ;* — Caro, *le Pessimisme au XIXe siècle;* — Boirac, *Dissertations.*

Développement. — *Le pessimiste.* — Voilà la gelée qui vient de sévir en plein mois de mai,

> Gâtant jusqu'aux boutons, douce et frêle espérance,
> Avant-coureurs des biens que promet l'abondance.

Dites après cela que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles ! Schopenhauer a raison ; le monde, œuvre de la volonté pure, qui est l'absurde absolu, ne peut être qu'absurde et illogique comme sa cause. C'est une « finalité sans fin », comme le disait Kant à propos de la beauté. Notre raison, qui n'agit jamais sans motif, croit invinciblement que le monde a un but, une fin, une raison d'être, une finalité ; et quand elle cherche cette finalité, elle s'imagine d'abord la trouver, voilée, il est vrai, dans le règne des êtres inorganiques, mais claire et évidente dans le regne végétal et dans le règne animal. Pourtant, essayez de déterminer la fin des végétaux et des animaux : elle recule à l'infini et s'évanouit dans le néant.

L'optimiste. — Mais non : ce n'est pas en vain que la nature a déployé tant d'art dans les organismes ; cet art a pour fin et pour résultat cette force merveilleuse qui s'appelle la vie.

Le pessimiste. — Oui, mais la vie, « à quoi sert-elle? à se reproduire et à se détruire perpétuellement elle-même. Le mythe des Danaïdes emplissant un tonneau percé, voilà l'image de la création. Si vous préférez une comparaison plus moderne, le monde ressemble à cette immense et lourde roue des *Working-houses* anglais, que des misérables font tourner sans fin sous leur inutile effort. »

L'optimiste. — Modernes ou anciennes, vos comparaisons ne prouvent rien. Vous admettez que le monde doit avoir une fin : il est vrai que vous ne la voyez pas ; mais rien ne vous autorise à en conclure qu'elle n'existe pas. Que de choses existent sans que nous les comprenions ! « La dernière démarche de la raison, dit Pascal, c'est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. La raison n'est que faible, si elle ne va jusqu'à reconnaître cela. » Mais est-il bien vrai que la finalité du monde nous échappe absolument? La raison et l'expérience ne nous le font-elles pas toucher, pour ainsi dire, à chaque instant? Les sciences *mathématiques* ne nous donnent-elles pas des résultats dont l'exactitude n'a d'égale que la liaison des principes et des conséquences qui les constituent? Les

sciences *physiques et naturelles* elles-mêmes, sans avoir encore pénétré tous les secrets et tous les mystères du monde, ont mis en lumière tant et de si belles lois, lois d'affinité, de cohésion, loi de l'analogie, etc., qu'on ne peut qu'être ravi de l'ordre admirable qui préside dans l'univers à la production de tous les phénomènes. Quant aux effets funestes qu'ont quelquefois les lois générales établies par le Créateur, il est absurde de s'en plaindre : car qu'est-ce que l'homme dans l'univers ? et faudrait-il que Dieu troublât à chaque instant la merveilleuse économie de ces lois pour épargner à ce « roseau pensant » quelques-uns de leurs effets douloureux?

Le pessimiste. — Je veux bien tenir compte des progrès de la science; mais en quoi ses découvertes ont-elles amélioré le sort des êtres inanimés ?

L'optimiste. — Ces êtres sont inconscients, et il n'y a pour eux ni bonheur ni malheur.

Le pessimiste. — Mais il y en a pour les êtres animés et vivants, pour vous et pour moi. « Tous les hommes recherchent d'être heureux, disait Pascal ; cela est sans exception. » Voilà notre fin indéniable, et ce n'est pas vous qui vous inscrirez en faux contre cette assertion.

L'optimiste. — Non, certes; les aspirations de mon cœur qui me portent invinciblement vers le bonheur ne peuvent pas me tromper :

> Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,
> L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux.

Le pessimiste. — Ce souvenir ne rend que plus amère la douleur à laquelle l'homme est en proie. Car, si « la nature a mis en lui la soif du bonheur, elle n'a mis nulle part la source où nous pourrions l'étancher. » La souffrance, comme l'a dit Schopenhauer, n'est-elle pas l'effet nécessaire de la vie? L'essence même de l'être, c'est le désir, c'est le besoin, qui implique déjà une souffrance ; c'est l'effort toujours douloureux en vue d'une, satisfaction passagère. Plus l'être s'élève, plus il souffre. L'incurable malheur commence dans l'animal et s'achève dans l'homme avec la pleine connaissance. La volonté de vivre est inepte et funeste, et la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, puisque, comme le prouve le docteur Hartmann en par-

lant des trois *stades* de l'illusion humaine et du *bilan* des plaisirs et des douleurs, la somme des douleurs l'emporte toujours sur celle des plaisirs, celle des maux sur celle des biens, et le néant est préférable à l'existence : la suppression de l'univers, le suicide *cosmique*, voilà le dernier mot de la sagesse ,... à moins que, comme Bahnsen, on prétende que ce suicide est une chimère et que le monde restera éternellement ce qu'il est; car le mal est indestructible, comme l'être même.

L'optimiste. — Mais le mal et la douleur ne sont pas du tout l'essence de l'être. La douleur apparaît au psychologue comme le résultat d'une activité comprimée ou surmenée; or, cette compression, ce surmenage de l'activité humaine ne sont pas son état naturel, et quand elle se déploie avec mesure et d'une manière conforme à ses tendances, c'est du plaisir que nous éprouvons, c'est de la joie ou du bonheur, et ce bonheur est aussi naturellement notre partage que la peine et la douleur dont parlent exclusivement Schopenhaner, Hartmann et Bahnsen.

Le pessimiste. — Qu'il y ait ici-bas quelques éclairs de joie et de bonheur, je vous l'accorde ; mais ils ne font que mieux ressortir les douleurs profondes au milieu desquelles nous sommes plongés.

L'optimiste. — Sans doute, il y a des douleurs, mais on peut prouver que leur somme l'emporte sur celle des plaisirs. — D'abord, au point de vue physique, « la santé est la règle et la maladie l'exception ; » et puis, il y a un plaisir de vivre dont vous, pessimistes, vous ne tenez nullement compte, mais qui n'en est pas moins réel et profond. — Ensuite, au point de vue intellectuel, esthétique et moral, « nos plaisirs et nos douleurs dépendent en grande partie de l'idée que nous nous faisons du monde et de la vie, et il y a, par conséquent, une sorte de cercle vicieux à vouloir faire dépendre cette idée même de nos plaisirs et de nos douleurs. » La vie vous paraît amère, à vous, pessimiste ; c'est affaire de sentiment et de goût : que répondre à ceux qui la jugent bonne et qui en jouissent, en disant avec le poète :

S'il est des jours amers, il en est de si doux ! (*André Chénier.*)

Mais fussent-ils tous amers, ce ne serait pas une raison suffisante pour se désespérer ; car la vie présente n'est pas le terme

e notre existence; c'est une épreuve, d'autant plus méritoire u'elle est plus douloureuse :

La vie est un combat dont la palme est aux cieux.

Le pessimiste. — Encore une chimère dont vous vous grisez tort! La vertu, la moralité, illusions décevantes! « La loi de nature, c'est la loi du plus fort : ce monde est le règne de violence et de l'injustice. L'homme même, qui se prétend le eilleur, est égoïste au fond de l'âme; comme tous les grands bservateurs de la nature humaine l'ont bien vu, nous ne pouons aimer qu'un seul être au monde et c'est nous-même. u'est-ce alors que la moralité? Une hypocrisie plus odieuse ncore qu'une franche brutalité. — D'ailleurs, s'il existe, en fet, des hommes réellement désintéressés et vertueux, quel le jouent-ils dans la tragi-comédie de la vie, sinon un rôle de upes? Ils se sacrifient tout entiers à une œuvre éphémère; car ue restera-t-il d'eux après leur mort? Et dans quelques siè- es, dans quelques années peut-être, que restera-t-il de leurs avaux? »

L'optimiste. — Il restera leur vertu, récompensée par un boneur immortel. Oui, leur vertu, et ce n'est pas là un vain mot éé pour masquer un égoïsme raffiné. Quand donc a-t-on vu goïsme se mentir à lui-même au point de s'immoler pour auui, comme le fait le héros sur le champ de bataille, le misonnaire dans les pays barbares, la sœur de charité au chevet s malades? Le devoir noblement accompli, au mépris de utes les passions et de tous les intérêts, n'est pas chose comune, il est vrai; mais La Rochefoucauld lui-même l'a vu, il admiré, et c'est peut-être à cause de cela qu'il est si dur pour mour-propre effréné de ses contemporains et de l'homme en néral. — Les hommes vertueux sont rares; mais il y en a, et rtes, ils ne font pas un métier de dupe; car, d'abord, ici-bas il est pas de joie comparable à la joie pure et profonde que us fait éprouver le témoignage d'une bonne conscience : La conscience du juste lui tient lieu des louanges de l'univers », disait J.-J.-Rousseau, et Montesquieu : « Le mérite conle de tout ». — D'ailleurs, la vertu ne cherche pas ici-bas la icité à laquelle elle aspire. Rousseau le disait éloquemment : Plus je rentre en moi et plus je lis ces mots écrits dans mon

âme : « Sois juste et tu seras heureux ! » Il n'en est rien pour tant, à considérer l'état présent des choses : le méchant prospère et le juste reste opprimé. Voyez quelle indignation s'allume en nous, quand cette attente est frustrée. La conscience s'élève et murmure contre son auteur ; elle lui crie en gémissant : « Tu m'as trompé ! — Je t'ai trompé, téméraire ! qui te l'a dit ? Ton âme est-elle anéantie ? As-tu cessé d'exister ? O Brutus ! ô mon fils ne souille pas ta noble vie en la finissant ; ne laisse pas ton espoir et ta gloire avec ton corps aux champs de Philippes. Pourquoi dis-tu : La vertu n'est rien, quand tu vas jouir du prix de la tienne ? Tu vas mourir, penses-tu ? Non, tu vas vivre et c'est alors que je te tiendrai ce que je t'ai promis. » Voilà le langage qu'il faut tenir à l'homme, au lieu de lui dire : « Désespère et meurs, la vie ne vaut pas la peine d'être vécue ! » — La vie vaut ce qu'on la fait ; il ne dépend que de nous de la faire bonne, sinon heureuse : elle le sera plus tard ; car, comme le disait le poète, alors même qu'on souffre, pourquoi se laisser abattre ?

> Créature d'un jour, qui t'agites une heure,
> De quoi viens-tu te plaindre et qui te fait gémir ?
> Ton âme t'inquiète et tu crois qu'elle pleure ?
> Ton âme est immortelle et ses pleurs vont tarir. (A. de Musset.)

Lamartine avait raison, lui aussi, quand il s'écriait :

> Ce monde est une énigme : heureux qui la devine !...
> L'énigme a-t-elle un mot ? Pour moi, dussent mes yeux
> N'en découvrir jamais le sens mystérieux,
> Dussent, après mes jours, la tombe et son silence
> De ce rêve divin confondre l'espérance,
> Et m'enlevant le prix pour qui j'ai combattu,
> M'apprendre que j'étais dupe de la vertu,
> Pour ce Dieu que mon cœur crée et qu'il adore
> Dans ma sublime erreur j'immolerais encore
> Et ce monde et du temps la courte volupté
> A ce rêve doré de l'immortalité !

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 981. De l'optimisme, du vrai et du faux optimisme (1). (Sorbonne, 1880.)

982. Que savez-vous du pessimisme ? Comment peut-on le réfuter (2). (Sorbonne, 1882.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements.*
(2) Voir ce sujet traité *ibidem.*

)83. De la valeur métaphysique et morale de l'optimisme. (Lille, juillet 1889.)

)84. Le pessimisme contemporain. (Poitiers, novembre 1889.)

)85. Que pensez-vous de l'argument des pessimistes : « En ce)nde, la somme des maux surpasse de beaucoup celle des biens ? » (Montpellier, juillet 1889.)

)86. Réfuter le pessimisme. Quelle est la fin de la vie humaine? (Grenoble, 1890.)

)87. Du mal ; pessimisme et optimisme. (Douai, 1885.)

)88. Qu'appelle-t-on optimisme et pessimisme? Indiquer les princi-ıx représentants des deux systèmes ; exposer et apprécier leur doc-ne. (Poitiers, avril 1886.)

)89. L'optimisme et le pessimisme. Vous apprécierez les deux sys-nes en critiquant les arguments essentiels sur lesquels ils s'appuient vous chercherez quelles sont leurs conséquences dans la pratique pour la morale. (Lyon 1888.)

)90. Faiblesse et inconvénients pratiques du pessimisme. (Bordeaux, 1890.)

)91. Exposer et apprécier la doctrine du pessimisme. (Grenoble, novembre 1892.)

CXLII.

a croyance à l'immortalité de l'âme enlève-t-elle à la vertu son désintéressement et son mérite?

(Sorbonne, 29 novembre 1886.)

Plan. — 1. Les *Stoïciens* semblaient le croire et les *partisans de morale indépendante* reprochent au spiritualisme chrétien d'avoir ievé à la vertu son auréole.

2. Sans doute, la vertu est essentiellement désintéressée et ne peut ser de l'être sans perdre son mérite (Sénèque, Kant).

3. Mais la raison et la justice éternelle exigent qu'il y ait une pro-rtion rigoureuse entre le mérite et la récompense, et que pour cela me soit immortelle.

4. *La perspective de cette immortalité n'enlève pas à la vertu ı caractère désintéressé.*

a) d'abord, parce que le bonheur de la vie future n'est pas la *condition*, mais la *conséquence* de la vertu, et qu'on n'est pas vertueux parce qu'on croit à l'immortalité, mais qu'on croit à l'immortalité parce qu'on est vertueux;

b) ensuite, parce que le bonheur de l'immortalité n'est pas extérieur à la vertu, mais la complète et la couronne naturellement.

5. La conduite de l'homme vertueux qui croit à l'immortalité ne semble donc pas intéressée, et l'immortalité n'est pas le mobile et le principe de ses actes.

Développement. — Les Stoïciens semblaient le croire, quand ils affirmaient si haut que « la vertu est gratuite, qu'elle n'a pas besoin d'autre récompense qu'elle-même : *gratuita est virtus, virtutis præmium ipsa virtus;* » que, par conséquent, il est inutile d'ajouter foi à cette récompense dans une vie postérieure à la vie présente, et que la persistance des âmes, si elle est réelle, est une immortalité physique, non morale. — De nos jours, des partisans de la morale indépendante comme Proudhon, Frédéric Morin, Massol, et d'autres dont parle M. Caro dans ses *Problèmes de morale sociale*, ont reproché au christianisme et au spiritualisme d'enlever à la vertu son auréole, en lui donnant pour fin dernière le bonheur dans la vie future : « Une vertu intéressée, s'écrient-ils avec indignation, ce n'est plus de la vertu! Le désintéressement fait tout le mérite et toute la gloire de l'homme vertueux et les sages stoïciens, qui pratiquaient la vertu pour elle-même, étaient bien supérieurs à tous les saints du christianisme, qui « méprisent tout pour avoir tout, » suivant le mot de La Rochefoucauld, « ou dont les bonnes actions ne sont que de bons placements pour l'autre monde ».

Il est certain que la vertu, — dans laquelle il ne faut pas voir avec les partisans de la morale utilitaire, l'art d'être heureux ou le calcul habile et prudent grâce auquel on se procure la plus grande somme de jouissances possible, mais bien l'habitude de faire le bien ou d'obéir à la loi du devoir avec lumière, amour et fermeté, — il est certain que la vertu doit être essentiellement désintéressée et perd son mérite dès qu'elle cesse de l'être.

Le devoir, en effet, comme le dit Kant, est la nécessité d'obéir à la loi par respect pour la loi. « Devoir! s'écrie-t-il encore, mot grand et sublime, toi qui n'as rien d'agréable ni de flatteur, et commandes la soumission sans pourtant employer pour ébranler la volonté des menaces propres à exciter naturellement l'aversion et la terreur, mais en te bornant à proposer une loi, qui, d'elle-même, s'introduit dans l'âme et la force au respect sinon toujours à l'obéissance. » Il y a bien, sans doute, un certain plaisir et même du bonheur attaché à l'accomplis-

sement du devoir; mais il ne faut invoquer ce genre d'attrait que pour contre-balancer les séductions du vice. La majesté du devoir et de la vertu n'a rien à démêler avec les jouissances de la vie et Sénèque avait raison de dire dans son *De Vita beata :* « Dans un champ labouré pour les moissons, il naît des fleurs : cependant ces plantes, quoique agréables à la vue, n'ont pas été l'objet des travaux du cultivateur : de même, la volupté n'est ni la récompense ni le motif de la vertu; elle n'est que de surérogation. » Qui dit bonheur dit intérêt et qui dit intérêt dit négation de toute vertu : vertu ou devoir et intérêt sont incompatibles comme motifs d'action et principes de notre conduite morale.

Mais la raison et la justice éternelles exigent impérieusement qu'il y ait une proportion rigoureuse entre le mérite et la récompense ou le bonheur, entre le démérite et le châtiment ou le malheur : « La vertu sans bonheur, dit Victor Cousin dans son beau livre *Du Vrai, du Beau, du Bien*, et le crime sans malheur sont une contradiction, un désordre. Si la vertu suppose le sacrifice, c'est-à-dire la souffrance, il est de la justice éternelle que le sacrifice généreusement accepté et courageusement supporté ait pour récompense le bonheur même qui a été sacrifié. De même, il est de l'éternelle justice que le crime soit puni par le malheur du bonheur coupable qu'il a tenté de surprendre. » Or, l'équation parfaite qu'il doit y avoir entre le bien et le bonheur, le mal et le malheur, n'existe pas ici-bas; car ni la sanction *naturelle,* ou l'ensemble des avantages temporels et des conséquences malheureuses qu'entraînent nos actions dans la vie présente, ni la sanction *sociale*, ou les récompenses et les peines qui viennent des lois et de l'opinion publique, ni la sanction *morale,* qui consiste dans les joies et les remords de la conscience, ne suffisent pour protéger la loi du devoir, pour offrir des récompenses et des châtiments proportionnés au mérite et au démérite. Il doit donc y avoir et il y aura par delà la tombe une *vie nouvelle,* dans laquelle Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, de manière à établir une équation parfaite entre le mérite et la récompense, le démérite et le châtiment. La perspective de cette vie immortelle enlève-t-elle à la vertu son caractère désintéressé, et peut-on dire que l'homme vertueux escompte le bénéfice de ses sacrifices d'ici-bas?

Non certes; car, d'abord, la sanction de la loi du devoir et le bonheur dû à la vertu dans une vie meilleure, sont pour nous non pas la condition et la raison d'être de la loi morale, mais la *conséquence naturelle et rigoureuse* de l'exécution ou de la violation de ses ordres. L'on n'obéirait point à la loi civile, si l'on n'y était pas poussé par la crainte des punitions dont elle menace les délinquants, et un ordre qui ne serait pas accompagné du pouvoir de se faire obéir ne serait pas un ordre. Au contraire, ce n'est pas *pour* que la loi s'accomplisse qu'il doit y avoir en morale des récompenses et des châtiments : c'est *parce qu'elle* a été accomplie ou violée que nous sommes récompensés ou punis. On obéit à la loi morale par respect pour elle-même et pour la justice éternelle dont elle est l'expression. Seulement, il est impossible que l'homme soit tenu à la justice et qu'il n'y ait pas pour lui de justice. L'homme de bien n'est donc pas vertueux, parce qu'il croit à l'immortalité; mais il croit à l'immortalité, parce qu'elle lui apparaît comme une conséquence rigoureuse de sa vertu.

D'ailleurs, la récompense et le bonheur qu'espère l'homme vertueux *n'est ni un bonheur ni une récompense extérieure à la vertu :* ils ne peuvent consister et ne consistent, en effet, que dans la réalisation pleine et entière de l'idéal moral entrevu, ébauché ici-bas. Dieu étant l'objet auquel aspirent toutes les puissances de notre être, intelligence, cœur et volonté, la connaissance de Dieu, l'amour de Dieu, la possession de Dieu feront, dans la vie future, le bonheur des âmes justes et vertueuses, bonheur inépuisable, bonheur toujours ancien et toujours nouveau. « Moi, Seigneur, s'écrie Bossuet, je ne veux que vous sur la terre et je ne veux que vous-même dans le ciel; et si vous n'étiez vous-même le don précieux que vous y faites, tout ce que vous y donnez d'ailleurs avec tant de profusion ne me serait rien (1). » Le bonheur immortel de la vie future n'est aussi que le complément, le couronnement naturel de la vertu, de toutes ses nobles et généreuses aspirations, et c'est au nom de ces aspirations que Socrate mourant exprime, au commencement du *Phédon*, les invincibles croyances de son âme à l'immortalité.

(1) IVe *Sermon* pour le jour de Pâques.

L'égoïsme et les calculs de l'intérêt ne sont donc pour rien dans la conduite de l'homme vraiment vertueux : il fait le bien, parce qu'il le respecte et qu'il l'aime, parce qu'il en reconnaît l'autorité sacrée et qu'il en admire la noble grandeur. Mais son amour même de la justice lui fait comprendre que tout ne finit pas à la tombe, que

La vie est un combat dont la palme est aux cieux,

et il croit à l'immortalité, comme il croit au bien, à la vertu, à la justice éternelle, sans que cette croyance porte la moindre atteinte au généreux désintéressement de ses actes, dont elle est la conséquence et non pas le mobile ou le principe.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat : —
992. L'immortalité de l'âme (1). (Douai, 1885.)
993. Développer les preuves morales de l'immortalité de l'âme. (Douai, 1886.)
994. Valeur morale de la croyance à l'immortalité de l'âme. (Lille, novembre 1889.)
995. Exposer les preuves les plus décisives de l'immortalité de l'âme. (Rennes, avril 1892.)
996. Exposer la preuve métaphysique de l'immortalité de l'âme. Montrer que cette preuve a besoin d'être complétée par la preuve morale (2). (Sorbonne, novembre 1884.)
997. Nature et destinée de l'âme. (Sorbonne, 27 octobre 1884.)
998. Quelle différence existe entre l'immortalité de la substance et l'immortalité personnelle ? (3) (Sorbonne, août 1873.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 476-482.
(2) Voir les idées nécessaires pour traiter ce sujet, développées *ibidem*, p. 477-78.
(3) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 482-484.

FIN DE LA MÉTAPHYSIQUE ET DE LA THÉODICÉE.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

INTRODUCTION.

CXLIII.

Définir le mot système. Qu'est-ce qu'un système en philosophie? Donner des exemples. Qu'appelle-t-on esprit systématique?
(Sorbonne, 13 juillet 1883.)

Plan. — 1. Le mot *système* vient du grec σὺν στάω, ou συστέω.
2. Il désigne tout composé de parties coordonnées entre elles.
3. Un systeme *naturel* est un assemblage de parties liées entre elles et dépendant les unes des autres.
4. Un systeme *scientifique* est un ensemble d'idées et de raisonnements coordonnés entre eux et découlant de principes communs.
5. La raison d'être des systèmes scientifiques, c'est
  a) le besoin qu'a l'esprit humain de mettre de l'ordre dans ses pensées;
  b) la nature même des choses qui présentent partout de l'harmonie et de l'unité.
6. Un *système en philosophie* est une manière d'entendre soit la philosophie tout entière soit telle ou telle question.
7. Ce sont des systèmes philosophiques que
  a) le positivisme,
  b) l'évolutionnisme,
  c) le scepticisme,
  d) le probabilisme,
  e) le nominalisme, le réalisme, le conceptualisme,
  f) le fatalisme et le déterminisme.
8. D'après M. Littré, l'*esprit de système* serait un défaut et l'*esprit systématique* une qualité.
9. Mais dans le langage ordinaire, l'*esprit systématique* se prend tantôt en bonne part, et tantôt en mauvaise part.

Développement. — Le mot système vient du grec σύστημα dérivé, d'après les uns. de σὺν, avec, et de στάω, être debout, et d'après les autres, de συστέω, attacher ensemble, entrelacer.

Il désigne, dans son sens le plus large, tout composé de parties coordonnées entre elles, et il s'applique tantôt aux objets de nos connaissances ou à la *nature*, tantôt à nos connaissances

(1) Voir Condillac, *Traité des systèmes.*

elles-mêmes ou à la *science*. Il y a des *systèmes naturels* et des *systèmes scientifiques*.

On appelle *système naturel* tout assemblage de parties liées entre elles et dépendant les unes des autres. Ainsi, on dit le *système planétaire*, le *système nerveux*, le *système social*, parce que les planètes et le soleil, les nerfs et les centres nerveux, les individus et les associations d'individus forment des ensembles auxquels préside un ordre plus ou moins harmonieux. Le système du monde est l'ensemble et l'arrangement des corps célestes et l'ordre selon lequel ces corps sont situés relativement les uns aux autres et suivant lequel ils se meuvent.

On entend par *système scientifique* un ensemble d'idées et de raisonnements coordonnés entre eux et découlant de principes communs. « Un système, dit Condillac dans son *Traité des systèmes*, n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement et où les dernières s'expliquent par les premières; celles qui rendent raison des autres s'appellent principes. » C'est un système scientifique que l'explication de la lumière donnée par Descartes, qui la fait consister dans les vibrations de l'éther.

La raison d'être des *systèmes scientifiques*, c'est d'abord le *besoin qu'a l'esprit humain* de mettre de l'ordre dans ses pensées et dans les résultats de ses réflexions; il est essentiellement ordonnateur et la logique naturelle à chacun de nous nous impose la nécessité d'être conséquents dans nos affirmations : de là naissent ces enchaînements de connaissances qu'on appelle *systèmes* et qu'on trouve dans toutes les branches du savoir humain, dans les sciences physiques et naturelles, aussi bien que dans les sciences morales, en astronomie et en géologie aussi bien qu'en psychologie et en logique.

Une autre raison d'être des systèmes, c'est la *nature même des choses*, qui présente partout, dans le monde moral comme dans le monde physique, de l'ordre, de l'unité, de l'harmonie. La science ayant pour objet de reproduire l'ordre de la nature ou plutôt comme l'a dit Schelling, « de repenser la grande pensée de la création », doit avoir des systèmes : bannir de la science les systèmes, c'est-à-dire l'ordre et l'unité, ce serait supprimer la science elle-même; car sans unité et sans ordre

la science n'existe pas et il n'y a à sa place que des idées confuses et des jugements stériles.

La philosophie, comme toutes les sciences, a des systèmes.

Un système en philosophie est une manière d'entendre soit la philosophie en général, soit telle ou telle question en particulier.

Ainsi, ce sont des systèmes philosophiques que :

Le *positivisme*, qui soutient qu'il n'y a de réel et de certain que ce qui se voit, se touche, se compte ou se pèse mathématiquement et qu'il faut rejeter comme des abstractions chimériques, les substances, les causes, toutes les idées et les vérités métaphysiques;

L'*évolutionnisme*, qui explique tout dans le monde, depuis l'existence des corps bruts jusqu'à la vie intellectuelle, morale et sociale, par les progrès successifs et l'évolution de plus en plus féconde de la matière et des forces de la matière;

Le *scepticisme*, qui est le doute systématique et absolu, ou, comme le dit Montaigne, « une pure et entière surséance et suspension de jugement; »

Le *probabilisme*, d'après lequel l'esprit humain, ne pouvant arriver à la certitude, à la vérité, doit se contenter d'affirmer des probabilités, des vraisemblances;

Le *nominalisme*, qui soutient que les idées générales ne sont que des mots, *flatus vocis;*

Le *réalisme*, qui voit en elles des entités véritables, des réalités substantielles;

Le *conceptualisme*, d'après lequel elles ne sont que des conceptions abstraites de l'intelligence;

Le *fatalisme*, qui nie la liberte morale et prétend que tout obéit à une invincible nécessité;

Le *déterminisme*, d'après lequel la volonté est soumise à l'influence des motifs et à un enchaînement de causes et d'effets contre lesquels elle ne saurait réagir.

On pourrait aisément multiplier les exemples; car il n'y a pas de science où se soient produits des systèmes aussi nombreux qu'en philosophie : c'est là surtout que s'est révélé et que se revèle l'*esprit systématique*.

L'*esprit systématique*, d'après Littré, est la disposition à concevoir des vues d'ensemble, tandis que l'*esprit de système* est la disposition à prendre des idées imaginaires pour des no-

tions prouvées. C'est dans ce sens que Voltaire disait : « Il faut se défendre de l'*esprit de système*; Newton n'a jamais fait de système; il a vu, il a fait voir; mais il n'a pas mis ses imaginations à la place de la vérité. » C'est dans le même sens qu'il doit entendre ces mots de d'Alembert : « Le véritable *esprit systématique*, qu'il faut bien se garder de prendre pour l'*esprit de système*, avec lequel il ne se rencontre pas toujours. » Ainsi donc l'*esprit de système* serait un défaut et l'*esprit systématique* une qualité.

Mais, dans le langage ordinaire, l'*esprit systématique* se prend — tantôt en bonne part, et il désigne alors cette heureuse aptitude à disposer les choses en ordre, en les ramenant à l'unité ou du moins à un petit nombre de principes et de lois, — tantôt en mauvaise part, et alors il indique une tendance regrettable à se diriger d'après des idées préconçues ou des préjugés, à y subordonner les recherches et les solutions scientifiques, à substituer ses propres conceptions à la réalité et à affirmer, non pas ce qu'on voit, mais ce qu'on imagine dans les choses. C'est dans ce sens que Sennebier a pu dire : « L'*esprit systématique* est bien plus dangereux que les systèmes. » Celui qui en est l'esclave devient exclusif, accepte tout ce qui s'accorde avec ses idées, rejette tout ce qui leur semble contraire et ferme ainsi volontairement les yeux à la lumière.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 999. Qu'appelle-t-on système soit naturel, soit scientifique? La science, ayant pour objet de reproduire la nature, doit avoir des systèmes? Quel est le péril des systèmes scientifiques? Quel est l'abus de l'esprit systématique? (Sorbonne, 20 novembre 1873.)

1000. Qu'elle différence y a-t-il entre un système et une théorie? Donner des exemples tirés de la philosophie.
(Sorbonne, 29 novembre 1882).

1001. Utilité de l'histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même (2). (Sorbonne, 1867 et 1876.)

(1) On entend par *théorie*, tantôt l'ensemble des connaissances et des idées se rapportant à une question : v. g. la théorie de la sensibilité, des passions, de la mémoire, etc.; tantôt l'explication d'un ordre particulier de choses propre à tel philosophe : v. g. la théorie des monades de Leibniz. — On sait d'autre part ce que c'est qu'un système. Il s'ensuit que le système est plus hypothétique et moins scientifique que la *théorie* (1er sens), et que la théorie (2me sens) est moins large que le *système*, dont elle n'est qu'une partie.

(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 493.

1002. Énumérer et classer les principaux systèmes philosophiques (1). (Sorbonne, 1877.)

1003. Dire ce qu'on entend par les mots : spiritualisme, matérialisme, panthéisme, criticisme. Ne point parler des objections soulevées par ces différentes doctrines. (Montpellier, novembre 1888.)

1004. Quel est le caractère propre des différentes doctrines philosophiques que l'on désigne sous le nom de spiritualisme, matérialisme, panthéisme, scepticisme, mysticisme? (Sorbonne, 1876.)

1005. Le spiritualisme et le panthéisme. Indiquer les rapports et les différences de ces deux systèmes métaphysiques. (Nancy, 1891.)

1006. Définir et distinguer le spiritualisme, le panthéisme, le matérialisme. (Nancy, 1889).

PHILOSOPHIE GRECQUE.

CXLIV.

Faire connaître les principales périodes de la philosophie grecque (2).

(Faculté de Clermont, août 1881.)

Plan. — 1. On distingue ordinairement trois principales périodes dans la philosophie grecque :

a) la période *antésocratique* (630-450 av. J.-C.);
b) la période *socratique* (450 av. J.-C. — 200 ap. J.-C.).
c) la période *alexandrine* (200-529 ap. J.-C.).

2. Dans la 1re période, la philosophie grecque été représentée :
   a) par les sept *Sages* (leurs noms, caractères de leur enseignement);
   b) par les *Philosophes*, qui ont formé quatre écoles opposées, malgré leurs caractères communs ;
   c) par les *Sophistes*, dont le scepticisme est né de la lutte de ces écoles.
3. Avec *Socrate* commence l'âge d'or de la philosophie, qu'il fait descendre du ciel sur la terre par le γνῶθι σεαυτόν.
4. Après lui fleurissent :
   a) les *Petites écoles* socratiques : écoles Cyrénaïque, Cynique, Mégarique ;

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 495.

(2) Voir Cousin, *Histoire générale de la Philosophie ;* — Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne ;* — Zeller, *la Philosophie des Grecs*, traduction Boutroux.

b) les *Grandes écoles* socratiques : Académie, Lycée, école Pyrrhonienne, école Épicurienne, école Stoïcienne.

5. Pendant la troisième période de son existence, la philosophie recque s'incarne dans l'*école d'Alexandrie*,

a) qui a été préparée par des précurseurs,

b) et qui présente trois phases différentes (200-529).

6. Ses caractères sont :

a) l'éclectisme poussé jusqu'au syncrétisme,

b) le néoplatonisme,

c) le panthéisme,

d) le mysticisme.

7. La philosophie grecque, dans son évolution, a parcouru et éclairé uccessivement les *trois grands objets* de la science philosophique : la ature, l'homme et Dieu.

Développement. — On distingue ordinairement trois prinipales périodes dans l'histoire de la philosophie grecque : la remière, ou période *antésocratique*, s'étend depuis la fin du eptième siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au milieu du cinuième, c'est-à-dire jusqu'à Socrate (630-450 av. J.-C.); la seonde, ou période *socratique*, depuis Socrate jusqu'à la fondaon de l'école d'Alexandrie (450 av. J.-C. — 195 ou 200 après .-C.); la troisième commence et finit avec l'école d'Alexandrie 200-529 après Jésus-Christ).

Dans la première période, la philosophie grecque a été reésentée par les *Sages*, les *Philosophes* et les *Sophistes*, qui forment la philosophie antésocratique et marquent comme trois tapes dans l'évolution de la pensée humaine.

Les sept *Sages* de la Grèce, Thalès de Milet, Solon d'Athènes, ias de Priène, Pittacus de Mitylène, Chilon de Lacédémone, léobule de Lindos et Myson de Chen, n'étaient rien moins que es métaphysiciens : législateurs et chefs d'États, ils sont céèbres par les lumières de leur sagesse pratique, qui se traduiait en sentences, en maximes devenues proverbiales : connaisoi toi-même, γνῶθι σεαυτόν; — rien de trop, μηδὲν ἄγαν; *omnia ecum porto*, etc.

Après les *Sages* ou savants vinrent les *Philosophes* ou amis de a sagesse et de la science. Ils se partagent en quatre écoles, ui fleurirent au sixième siècle et au commencement du cin uième siècle avant l'ère chrétienne. Ce sont : l'*école Ionienne*, vec les dynamistes et les mécanistes, Thalès de Milet, Anaxi-

mandre, Anaximène, Héraclite, Anaxagore et Empédocle; l'*éc*
Atomistique, avec Leucippe et Démocrite; l'*école Italique* ou p
thagoricienne, avec Pythagore, Philolaüs, Lysis, Archytas
Tarente, Timée de Locres et Ocellus de Lucanie; et l'*école Élé*
tique, avec Xénophane, Parménide et Zenon.

La philosophie de ces diverses écoles présente deux caractèr
communs : l'*absence de toute méthode* autre que la métho
hypothétique, et la prétention de résoudre le *problème de l'o*
gine des choses, d'expliquer la nature et ses lois, le monde
les êtres qui le constituent.

Rien de plus différent, d'ailleurs, que les théories sensualist
des *Ioniens*, les théories matérialistes des *Atomistes*, les théori
panthéistes des *Éléates* et les théories spiritualistes des *Pythag*
riciens.

C'est de la lutte de ces systèmes, de ces cosmogonies contr
dictoires, que naquit le scepticisme léger et frivole des *Sophist*
Prodicus, Euthydème, Cratyle, Hippias, Polus, Calliclès, Gorgi
et Protagoras, qui enseignaient qu'il n'y a ni vrai ni faux,
bien ni mal, ni juste ni injuste.

Socrate (469-399 av. J.-C.) vint alors et avec lui commen
l'âge d'or de la philosophie grecque. Comme l'a dit Cicéron, «
la fit descendre du ciel sur la terre : *Socrates primus philos*
phiam devocavit e cœlo »; et par sa fameuse maxime, γνῶ
σεαυτόν, connais-toi toi-même, il lui assigna tout ensemble s
véritable objet, l'étude de l'homme et des choses humain
et sa *véritable méthode*, l'observation psychologique. En mêr
temps, il apprit aux hommes, tantôt avec une fine *ironie*, tant
avec sa *maïeutique*, que, pour être heureux, il faut faire le bi
et pratiquer la vertu, remplir ses devoirs de famille et ses ob
gations de citoyen, sous le regard de Dieu ou de la Providence
dans le sublime espoir d'une vie immortelle par de là la tomb

Les Sophistes et les démagogues eurent beau faire condamn
Socrate à boire la ciguë comme corrupteur de la jeunesse
contempteur des dieux de la patrie : la grande révoluti
opérée par lui dans les études philosophiques porta aussit
d'heureux fruits, et au quatrième siècle avant notre ère on
éclore partout en Grèce de nombreuses écoles.

De ces écoles, les unes, moins importantes, portent le nom
Petites écoles : ce sont l'*école Cyrénaïque*, représentée par Aristipp

Arété, sa fille, Aristippe le Jeune, Théodore, Bion, Evhémère, Hégesias, Annicéris, et qui enseignait que la seule règle en morale, c'est de rechercher le plaisir et de fuir la douleur; l'*école Cynique*, qui affectait, au contraire, une austérité de mœurs outrée et bizarre avec Antisthène, Diogène de Sinope, Cratès, Maxime et Ménippe; enfin l'*école Mégarique*, représentée par Euclide, Thrasimaque, Eubulide, Stilpon, Euphante, Diodore Cronus, les dialecticiens, les *éristiques*, ἐριστικοί, comme on les a appelés à cause de leur amour pour la dialectique et la discussion.

A côté de ces Petites écoles, s'en étaient fondées de plus célèbres au quatrième siècle avant l'ère chrétienne : ce sont l'*Académie*, le *Lycée* et l'*école Pyrrhonienne*, auxquelles se joignirent bientôt l'*école Epicurienne* et l'*école Stoïcienne*.

L'*Académie* est l'école fondée par Platon, vers l'an 380 av. J.-C., et qui tire son nom des anciens jardins d'Académus, sur les bords du Céphise, dans lesquels cet illustre philosophe réunissait ses disciples. Les successeurs de Platon furent son neveu Speusippe, Xénocrate, Polémon d'Athènes, Cratès d'Athènes et Crantor de Cilicie. Tous ces philosophes forment ce qu'on appelle l'*Ancienne Académie*, dont le caractère principal est une tendance idéaliste très prononcée. — Pour Platon, en effet, tout dérive des idées et tout se ramène aux idées : or, les idées sont les essences des choses, οὐσίαι, les types, les exemplaires d'après lesquels tout a été fait; il y a entre elles une hiérarchie, au sommet de laquelle brille l'idée de bien, qui est le soleil du monde intelligible, comme le soleil visible est la lumière et la vie du monde sensible. Notre âme a contemplé les idées dans une vie antérieure et divine, et maintenant qu'elle est enfermée dans la prison du corps, elle ne fait que ressaisir, que raviver péniblement les connaissances qui l'illuminaient autrefois : apprendre, c'est se ressouvenir; la science n'est qu'une réminiscence. De là découlent les théories de Platon sur Dieu, qui est le Bien parfait et infini et qui dispose le monde d'après les idées éternelles; sur l'âme humaine, qui gémit captive dans le corps et n'aspire qu'à se dégager de ses chaînes; sur la morale, qui repose tout entière sur l'idée du juste et qui assigne à l'homme pour fin dernière la ressemblance avec Dieu dans la mesure du possible, ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν; sur la

politique enfin, qui a pour but de conduire la société comm l'individu au bonheur par la pratique de la justice. — A c idéalisme de l'*Ancienne Académie* succéda d'abord le scep ticisme de la *Moyenne Académie*, fondée par Arcesilas au com mencement du troisième siècle avant l'ère chrétienne, puis probabilisme de la *Nouvelle Académie*, qui eut pour chef Ca néade, au second siècle avant J.-C., enfin l'éclectisme de Philo et d'Antiochus, qui rêvaient d'établir une union impossible ent tous les systèmes existants.

Le *Lycée* est l'école fondée par Aristote vers l'an 335 av. J.-C dans un gymnase d'Athènes situé près du temple d'Apollo Lycien. Comme l'illustre disciple de Platon enseignait en se pr menant, on a appelé son école école péripatéticienne (περίπατο promenade). Les principaux représentants de cette école son après Aristote, Théophraste, Eudème, Dicéarque, Aristoxène Musicien, Straton le Physicien, Démétrius de Phalère, Critola et Cratippe. — Le Lycée a presque toujours eu des tendanc sensualistes. Ce n'est pas qu'il faille voir dans Aristote, comm on l'a dit quelquefois, le père de l'empirisme; non, Aristot comme Platon, proclame « qu'il n'y a pas de science du pa particulier »; il reconnaît des idées et des vérités au-dessus d idées et des vérités expérimentales; seulement, d'après lui, c idées et ces vérités n'existent pas en dehors des choses, des ind vidus, dont elles ne sont que les caractères généraux et esse tiels. L'expérience est donc la cause occasionnelle, la conditio indispensable de leur formation. Ces idées se ramènent à d principales qu'Aristote appelle les dix *catégories* et qui sont substance, la quantité, la relation, la qualité, l'action, la passio le lieu, le temps, la situation et la manière d'être. Ces catégori apparaissent à l'auteur de l'*Organon* comme les éléments dont l propositions se forment : de là découlent la théorie du syll gisme et de la démonstration. Au-dessus des êtres particulier Aristote conçoit un Être suprême, un premier moteur immobil κινοῦν ἀκίνητον, un acte pur, une intelligence infinie, vers laquel tout tend à se développer et à se mouvoir, comme vers un term idéal. D'après ce philosophe, l'âme est la forme substantielle, première entéléchie du corps organisé et vivant. Elle a pour f dernière le bonheur, qui consiste, pour l'homme, à faire pass toutes ses facultés de la puissance à l'acte et à les développ

omplètement, simultanément. Enfin, la politique d'Aristote, inspirée par l'observation profonde des diverses formes de gouernement qui avaient existé en Grèce, fait de l'Etat une réuiion d'hommes libres et égaux, réfute les théories communistes e Platon sur la famille et la propriété et recommande deux randes vertus sociales : la justice et l'amitié. — Cette doctrine 'Aristote, très vraie dans son ensemble, fut corrompue par ses isciples, qui enseignèrent l'empirisme et même le matériasme.

L'*école Pyrrhonienne,* c'est l'école sceptique fondée vers l'an 340 v. J.-C. par Pyrrhon d'Élis. Voyant partout des systèmes luttant ontre des systèmes, le platonisme se défendant contre les obections d'Aristote, l'extravagant rigorisme des Cyniques comattant la morale relâchée des Cyrénaïques, Pyrrhon prit le arti de s'abstenir de tout jugement et il traduisit cette abstention : ποχη, ce doute absolu, universel, par la maxime : Οὐδὲν μᾶλλον, as plus une chose que l'autre. — Le successeur de Pyrrhon fut imon, l'auteur des *Silles;* les autres principaux pyrrhoniens urent au 1er siècle de l'ère chrétienne, Ænésidème; au second, grippa et Lucien, et au troisième Sextus Empiricus, l'auteur es *Hypotyposes phyrrhoniennes.*

L'*école Épicurienne* est la célèbre école de morale fondée à thènes par Épicure vers l'an 305 avant J.-C. et représentée près lui par Métrodore de Lampsaque, Timocrate, Polyœnus, ermarchus, Apollodore, Zénon de Sidon, Diogène de Tarse, iogène de Séleucie, Phèdre, Philodème en Grèce, et Lucrèce Rome. — Pour tous ces philosophes, le souverain bien de homme, c'est le plaisir, c'est le bonheur : seulement, au lieu u'Épicure donnait la pratique de la vertu, de la justice, de la rudence, de la force et de la tempérance, comme le meilleur moyen d'arriver au bonheur, la plupart des Épicuriens plaaient la félicité dans les plaisirs faciles des sens et prenaient our devise de leur vie : courte et bonne; ils se permettaient oute sorte d'excès et de débauches, méritant ainsi la flétrissure nglante que leur inflige Horace : *Epicuri de grege porcum.*

L'*école Stoïcienne* est l'école fondée par Zénon de Cittium au ommencement du troisième siècle avant l'ère chrétienne et qui oit son nom à un célèbre portique d'Athènes, ποικίλη στόα, qui tait le lieu de réunion de Zénon et de ses disciples. Les princi-

paux représentants de cette école furent, en Grèce, Cléanthe, Chrysippe, Zénon de Tarse, Diogène de Babylone, Panétius et Posidonius, et à Rome, Sénèque, Épictète, Arrien et Marc-Aurèle. — La gloire de l'école stoïcienne, c'est d'avoir été une protestation énergique contre l'épicurisme. Sa morale repose sur ce principe fondamental qu'il faut vivre conformement à la nature, à la raison : « ζῆν ὁμολογουμενῶς τῇ φύσει, τῷ λογῷ, » et que le souverain bien de l'homme c'est la vertu, c'est l'accomplissement du devoir. De là la lutte énergique, persévérante, acharnée contre les passions, qui troublent l'âme et l'empêchent d'arriver au souverain bien; de là cette maxime célèbre : ἀπέχου καὶ ἀνέχου, *abstine et sustine*; abstiens-toi de tout désir, de toute passion, de toute pitié, de toute indignation; supporte les douleurs et les maux que la fortune t'enverra, la calomnie, la trahison, la pauvreté, l'exil, les fers, la mort même. Arrivé à la pleine possession de la vertu, le sage est plus qu'un dieu; car il a conquis au prix de généreux efforts ce qui chez les dieux est un privilège de leur nature. Avec la vertu, il a tous les biens; bien plus, il peut tout faire et tout faire sans faillir, sans déchoir; par exemple, s'arracher la vie, si la vie lui pèse; car tout finit à la mort; le néant est au bout de l'existence et la vertu n'a d'autre récompense qu'elle même : « *Gratuita est virtus; virtutis præmium ipsa virtus.* »

Telles sont les principales écoles de la période la plus brillante et la plus féconde de la philosophie grecque. Dans sa dernière période, cette philosophie s'est incarnée tout entière dans l'*école d'Alexandrie*.

L'*école d'Alexandrie* eut pour précurseurs Philon, Apollonius de Tyane, Plutarque de Chéronée, Numénius d'Apamée, Apulée de Madaure, les Gnostiques et les partisans de la Kabbale, et on peut distinguer dans son histoire comme *trois phases* différentes : dans la *première*, au troisième siècle de l'ère chrétienne, elle se fonde et se développe avec Ammonius Saccas et Plotin, qui coordonne ses doctrines et vient les enseigner à Rome avec un éclat extraordinaire; dans la *seconde*, au quatrième siècle, avec Porphyre, Jamblique, Sopater, Edésius, Maxime et Julien l'Apostat, elle entreprend une guerre acharnée contre le christianisme et incline de plus en plus vers le mysticisme; dans la *troisième*, au cinquième et au sixième siècles, elle devient l'école d'Athènes,

organisée par Plutarque d'Athènes et Syrien, illustrée par Proclus et fermée par l'édit de Justinien en 529.

La philosophie alexandrine a pour caractère principal l'*éclectisme :* elle se pique de recueillir et de concilier tous les systèmes et va souvent jusqu'à un aveugle syncrétisme. — Elle est aussi appelée *néoplatonicienne,* parce que, parmi les doctrines qu'elle essaie d'harmoniser, elle incline évidemment vers celle de Platon, qui prète le plus à l'enthousiasme. — Elle est encore une philosophie *théologique,* parce qu'elle se préoccupe avant tout de la nature de Dieu et imagine une sorte de trinité, imitation visible, mais trompeuse de la Trinité chrétienne; une philosophie *panthéiste,* parce qu'elle enseigne que tous les êtres sortent de Dieu par émanation ou irradiation et retournent s'absorber dans son sein; une philosophie *mystique* enfin, parce qu'elle veut l'unification de l'homme avec Dieu, ἕνωσις, par la pratique de la vertu, l'extase et les évocations théurgiques.

C'est ainsi que la philosophie grecque, dans ses trois grandes périodes, a parcouru et éclairé successivement les *trois grands objets* de la science philosophique : la nature, l'homme et Dieu. Dans la première période, elle avait été presque entièrement consacrée à l'étude de la nature; dans la seconde, avec Socrate, Platon, Aristote et leurs successeurs, elle avait eu un caractère moral et humain, sans oublier ni Dieu ni l'univers; dans la troisième, elle devint presque exclusivement religieuse.

Sujet donné aux examens du baccalauréat. — 1007. Résumer l'histoire de la philosophie grecque avant Socrate (1).

(Sorbonne, 1874.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 499.

SOCRATE.

CXLV.

Marquer brièvement le sens et l'importance du rôle que Socrate a joué dans la philosophie grecque, au temps des Sophistes (1).

(Faculté de Toulouse, 4 novembre 1885.)

Plan. — 1. Socrate est le père de la philosophie grecque, dont il a déterminé par le γνῶθι σεαυτόν et l'*objet* et la *méthode*, en luttant toute sa vie contre les Sophistes.

2. Qu'étaient-ce que les Sophistes et en quoi consistaient

a) leur rhétorique;

b) leur logique ou éristique;

c) leur morale et leur scepticisme?

3. Comment Socrate comprit-il que l'art de la parole supposait une science préalable, la connaissance de soi-même, acquise par la réflexion et préconisée par le γνῶθι σεαυτόν?

4. Comment opposa-t-il

a) à l'éloquence des Sophistes sa parole familière et triviale;

b) à leur éristique, sa dialectique et son ironie mordante;

c) à leur cupidité, son désintéressement;

d) à leur doctrine immorale, son patriotique apostolat de la vertu?

5. Ne méritait-il pas d'Athènes un autre sort que celui qu'elle lui réserva ?

Développement. — Socrate (469-399 avant Jésus-Christ) passait dans l'antiquité et passe encore de nos jours à juste titre pour le créateur et le père de la philosophie grecque.

Il la fit descendre du ciel sur la terre, suivant le mot célèbre de Cicéron : « *Socrates primus philosophiam devocavit e cœlo*, » c'est-à-dire que par le γνῶθι σεαυτόν il fixa nettement l'*objet* véritable de cette science, l'homme et les choses humaines, τὰ ἀνθρώπινα, au lieu de la nature qu'elle avait étudiée jusque-là, et il détermina clairement la *méthode* à suivre pour connaître cet objet, la réflexion, l'observation psychologique, au lieu de la méthode hypothétique pratiquée par toutes les écoles antésocratiques. Mais pour accomplir en philosophie cette grande ré-

(1) Voir Brochard, *les Sceptiques grecs*.

volution à laquelle on a attaché son nom, Socrate eut à lutter énergiquement contre les Sophistes, ses contemporains. Il leur fit jusqu'à sa mort une guerre acharnée, et s'il fut victime de la sophistique, la sophistique reçut de lui des blessures mortelles, si bien que Platon n'eut qu'à lui donner le coup de grâce.

Qu'étaient-ce donc que les *Sophistes*, Gorgias de Léontium, Protagoras d'Abdère, Prodicus de Cos, Diagoras de Mélos, Thrasymaque de Chalcédoine, Euthydème, Cratyle, Hippias, Polus, Calliclès, etc.? C'étaient de beaux esprits sans convictions, exercés et habiles dans l'escrime d'une rhétorique et d'une logique artificieuses, faisant de la philosophie métier et marchandise, vendant à prix d'or l'art de tout rendre vraisemblable, allant de ville en ville faire parade de leur prétendue science et enseignant qu'il n'y a ni vrai ni faux, ni juste ni injuste, ni bien ni mal. — Venus à une époque où la démocratie était partout triomphante et où la parole publique devenait par suite l'instrument nécessaire de quiconque voulait acquerir une part d'influence sur les affaires de la cité, les Sophistes furent avant tout de très habiles gens, qui, comprenant les besoins de leur époque, se firent professeurs de cet art de la parole, de cette rhétorique, qui suffisait au démagogue pour être puissant dans l'agora et arriver à tout. « Nous appelons Sophistes, dit Socrate à Antiphon dans les *Mémorables*, ceux qui vendent la sagesse à qui veut l'acheter. » « Le sophiste, dit Platon dans le *Sophiste*, est un chasseur de jeunes gens riches, se faisant bien payer, un commerçant faisant négoce des connaissances à l'usage de l'âme, un fabricant de science, un athlète de paroles. » — La rhétorique, qu'enseignaient les Sophistes, n'était point leur œuvre; née en Sicile, elle y avait été recueillie par Gorgias, qui était venu enseigner à Athènes les secrets d'un art de la parole indépendant de ce que la parole doit exprimer, et servant, non seulement à conquérir le pouvoir, mais encore à attaquer ou à défendre devant les juges. Quel avantage que de pouvoir, comme s'en vantaient les Sophistes, rendre plus forte la cause la plus faible et plus faible la plus forte! — L'art de la parole n'allait donc pas sans celui de la discussion. L'éristique achevait la rhétorique. D'ailleurs, les Grecs étaient naturellement aussi avides de disputes subtiles que d'harmonieux discours. Ils se plaisaient aux

41.

raisonnements captieux, aux dilemmes sophistiques, même au conclusions ridicules fondées sur les plus grossières ambiguïté de termes. Les grands Sophistes, Protagoras, Gorgias, Prodicus gardèrent encore quelque mesure dans cet emploi de l'éristique mais leurs disciples ignoraient toute pudeur et tout leur étai bon pour embarrasser l'adversaire (1). — « Si formelles qu fussent la rhétorique et l'éristique des Sophistes, il fallait bie pourtant qu'elles eussent un contenu. Il devait être nécessaire ment en rapport avec le but tout pratique que poursuivaient le nouveaux maîtres de la jeunesse. » Un sophiste qui se respectai et voulait gagner quelque argent prenait pour sujet de ses en tretiens, non pas les hautes spéculations de la science et de l métaphysique, mais la vertu, l'utile, le juste et l'injuste; ca c'était sur cela que portaient les délibérations politiques; c'é taient là les matières qui prêtaient à beaux discours et donnaien au jeune rhéteur ignorant les détails de l'administration, de finances, de la guerre, les faciles apparences d'un homm d'État (2). Les Sophistes distinguaient le juste selon la nature e le juste selon la loi, et comme ils voyaient souvent le plus fort ici le peuple, là un tyran, fouler aux pieds le droit légal et y subs tituer une volonté toute-puissante, ils en concluaient, en hom mes pratiques, que le droit c'est ce qui plaît au plus fort, peu ple ou tyran. « Le plus fort est le meilleur, disaient-ils; le droi du plus fort est donc, suivant la nature, le meilleur. » Quant à la vérité, elle n'existait pas, d'après Gorgias, qui soutenait qu rien n'existe; que, si quelque chose existe, cela ne peut être connu elle était, d'après les autres, purement subjective et relative « L'homme est la mesure de toutes choses, » disait Protagoras « des choses qui sont en tant qu'elles sont, des choses qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. » Donc, il faut se contenter du vraisemblable, et tout l'art consiste à le faire valoir, sans se préoccuper des doctrines contradictoires des Ioniens et des Éléates, des Atomistes et des Pythagoriciens.

C'est la haine et l'indignation que soulevèrent les théories subversives des Sophistes dans le noble cœur de Socrate qui furent chez lui le commencement de la sagesse, et l'on a pu dire

(1) Carrau, *Revue des Deux-Mondes*, 1er mai 1886.
(2) *Ibidem*.

avec raison que l'amour de la vertu lui fit mettre la philosophie sur le chemin de la vérité et de la morale scientifique. — Ce n'est pas qu'il désapprouvât l'objet de la sophistique, qui était « de rendre les hommes capables de bien parler et de bien agir, de bien administrer les affaires de la cité et de la maison, d'être utiles, en un mot, aux autres et à eux-mêmes ». Seulement, au lieu que les Sophistes ne connaissaient et ne proposaient d'autre moyen que l'exercice et la routine, la pratique immédiate de l'action même dont il s'agissait d'acquérir la capacité, Socrate prétendait que, pour arriver à l'habileté dans la parole et l'action, il fallait auparavant avoir les connaissances théoriques qui seules confèrent une capacité générale. « On est bon, disait-il, dans les choses qu'on sait; on est mauvais dans celles qu'on ignore. L'art suppose la science : voilà ce que les Sophistes n'ont pas vu. » Déterminer la méthode, dégager les principes de cette science des mœurs, sans laquelle la pratique serait livrée au hasard, telle fut l'œuvre de Socrate. — Or, la science telle qu'il la concevait, ce n'était pas de vaines spéculations sur l'origine et les éléments constitutifs de l'univers, comme celles où s'étaient égarés les philosophes ses prédécesseurs, Ioniens et Atomistes, Éléates et Pythagoriciens; non, c'était la connaissance de l'homme intelligent et libre, fait pour la vertu et le bonheur, conséquence nécessaire et infaillible de la vertu. « Γνῶθι σεαυτόν, connais-toi toi-même, » répétait-il sans cesse; tout est là, l'art, la science, l'habileté et la vertu. — Pour acquérir cette connaissance de soi-même, il n'est pas nécessaire de recourir aux leçons aussi pernicieuses que futiles des Sophistes; il suffit de se replier sur soi-même, de s'écouter vivre, pour ainsi dire : γνῶθι σεαυτόν, connais-toi toi-même, c'est-à-dire observe, examine, constate, réfléchis.

Adversaire acharné des Sophistes, qui ne font de leurs disciples que des jeunes gens discoureurs et disputeurs, « au teint pâle, aux épaules étroites, à la poitrine resserrée, à la langue longue », pleins de mépris pour l'ignorance de leurs pères qu'ils appellent de vieux Japets, et, à peine échappés de l'école, armés de quelques recettes de rhétorique, prenant d'assaut la tribune et réclamant le gouvernement de l'État, Socrate croit voir dans le nouveau système d'éducation, qui tend à prévaloir, la cause de la décadence de sa patrie; il s'efforce de le com-

battre, et pour cela cherche à soustraire les jeunes gens à l'influence et à la discipline des Sophistes. — « Ceux-ci enseignent l'éloquence; Socrate affecte un langage familier, trivial même; sa pensée ne se présente qu'enveloppée dans des termes et des expressions grossières, comme dans la peau d'un impertinent satyre. Il ne vous parle que d'ânes bardés, de forgerons, de corroyeurs; il a l'air de dire toujours la même chose dans les mêmes termes, de sorte qu'il n'est pas d'ignorant et de sot qui ne puisse être tenté d'en rire. — Les Sophistes mettent l'éristique aux mains de leurs élèves; Socrate est armé d'une dialectique plus subtile et plus puissante en même temps : son ironie mordante consiste à faire parler un adversaire en flattant sa vanité, en opposant sa science à l'ignorance du questionneur, qui ne sait qu'une chose, à savoir qu'il ne sait rien, puis à s'emparer des réponses du sophiste, à en tirer des conclusions absurdes, à l'embarrasser dans les filets de contradictions inextricables, à lui arracher l'aveu d'une ignorance qu'il avait jusqu'alors ignorée et à le livrer ainsi aux risées de la foule. — Enfin, les Sophistes réclament un salaire : Socrate est un maître désintéressé, que paient suffisamment et l'amour qu'il inspire et les progrès de ses disciples dans la vertu. Loin d'attendre qu'on vienne à lui, c'est lui qui fait la chasse aux beaux jeunes gens, à ceux-là surtout qui ambitionnent de prendre part aux affaires publiques : Alcibiade, Critias, Glaucon, Charmide, le fils de Périclès. S'ils ne savent rien de ce qu'il faut savoir, sans les blesser, il les fait rougir de leur présomption et ils se décident de bonne grâce à apprendre leur métier d'homme d'État. Il découvre le vrai mérite que la modestie paralyse et le pousse à se mêler des affaires publiques. — Il cherche dans l'enseignement de la vertu le secret de la bonne politique. Faire des hommes se connaissant eux-mêmes, sachant ce qu'ils veulent et ce qu'ils peuvent, courageux et tempérants, exempts de colère et d'envie, instruits des bienfaits de l'amitié, en pratiquant les devoirs, capables, au besoin, d'exercer un métier plutôt que d'être à charge à leurs proches et de vivre dans une oisiveté misérable, pleins de respect pour leurs parents, de pardon pour les torts d'un frère, de piété pour les dieux bons, qui ont tout ordonné en vue de notre plus grand bien et veillent avec une sollicitude incessante sur les plus petits détails de la vie humaine : voilà l'œuvre de So-

crate; voilà sur quoi il compte pour régénérer sa patrie (1). »

C'est ainsi que Socrate fut l'apôtre du bon sens, de la vérité et de la vertu, qu'il travailla en patriote courageux au relèvement d'Athènes, et qu'Athènes, au lieu de le condamner à boire la ciguë, aurait dû lui élever des statues, ou, comme il le dit fièrement lui-même à ses juges, le nourrir au Prytanée, jusqu'à la fin de ses jours, aux frais de la république.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1008. La sophistique. (Lyon, novembre 1889.)

1009. Malgré les analogies apparentes, qu'y a-t-il de profondément différent entre la sophistique et le pyrrhonisme? (Sorbonne, 10 juillet 1886.)

1010. Caractère et mission de Socrate. (Grenoble, novembre 1889.)

1011. Exposer la philosophie de Socrate d'après les *Mémoires* de Xénophon (2). (Sorbonne, 1869, 1876.)

1012. De la méthode socratique et de ses deux principales formes, l'*ironie* et la *maïeutique*. (Sorbonne, 1872.)

1013. Comparer Socrate et Platon. (Sorbonne, 1874.)

CXLVI.

Comparer le « *Connais-toi-même* » de Socrate avec le « *Je pense donc je suis,* » de Descartes (3).

Plan. — 1. Qu'est-ce que le « *Connais-toi toi-même* » et le « *Je pense, donc je suis?* »

2. Ces deux maximes sont le résumé de la *révolution socratique* et de la révolution *cartésienne*.

3. Quand Socrate parut, les écoles de philosophie présentaient deux caractères communs :

a) l'absence de toute méthode autre que la méthode hypothétique;

b) la prétention de résoudre le problème de l'origine des choses.

4. Socrate, par le « *Connais-toi toi-même,* détermina nettement

a) l'*objet* de la philosophie, l'homme au lieu de la nature;

(1) L. Carrau, *passim*.

(2) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 502.

(3) Voir Fouillée, *la Philosophie de Socrate;* — Boutroux, *Socrate fondateur de la science morale.*

b) la *méthode* à suivre pour l'étudier, la réflexion au lieu de l'hypothèse.

5. Quand Descartes parut, la philosophie se perdait
   a) dans les traditions d'une scolastique vieillie,
   b) ou dans les systèmes hardis de la Renaissance et les songes creux de l'alchimie.

6. Descartes, par le « *Je pense, donc je suis* », indiqua tres bien :
   a) l'*objet* de la philosophie, la pensée et le moi pensant;
   b) la *méthode* à suivre pour les étudier, l'observation psychologique.

7. Au lieu que le *Connais-toi toi-même* n'a guère qu'une portée *morale*, le « *Je pense donc je suis* » a une portée *psychologique, logique et métaphysique.*

8. La maxime cartésienne a donc plus contribué que la maxime socratique au progrès de la métaphysique.

Développement. — Le « Γνῶθι σεαυτόν, connais-toi toi-même, » était la maxime que Socrate répétait sans cesse à ses disciples, et le « *Cogito, ergo sum,* Je pense, donc je suis, » est le premier principe de la philosophie de Descartes, formulé par lui dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode*, dans les *Méditations* et le premier livre des *Principes de la philosophie.*

Ces deux maximes sont comme le résumé des deux révolutions opérées en philosophie par Socrate et Descartes et appelées de leur nom révolution *socratique* et révolution *cartésienne*, révolutions qu'on ne peut bien comprendre qu'en jetant un coup d'œil sur l'état de la philosophie au moment où parurent Socrate et Descartes, au milieu du cinquième siècle avant l'ère chrétienne et au commencement du dix-septième siècle de notre ère.

Quelque différentes que fussent les théories des écoles antésocratiques, école Ionienne, école Atomistique, école Éléatique, école Italique ou Pythagoricienne, elles présentaient deux caractères communs, l'*absence de toute méthode* autre que la méthode hypothétique et la *prétention de résoudre le problème de l'origine des choses.*

Les premiers penseurs, en effet, dans leur naïve présomption, semblaient ne pas se douter que l'esprit humain est faillible; ils se laissaient aller à ses inspirations, sans suivre d'autre règle que la libre allure de leur pensée; ils rêvaient au lieu de réfléchir; ils imaginaient au lieu d'observer; ils procé-

daient par intuitions, par hypothèses, et, prenant ces hypothèses pour des réalités, ils substituaient aux lois de la nature les conceptions quelquefois hardies, mais le plus souvent bizarres d'une imagination sans frein. On peut donc dire que tous les essais de philosophie avant Socrate avaient été des *romans*, — mais des *romans sur l'ensemble des choses :* pas un traité qui ne fût un περὶ φυσεῶς ou même un περὶ παντός; pas un philosophe qui ne cherchât à donner le mot de l'énigme de l'univers. La philosophie antésocratique était donc une philosophie *de la nature*, se traduisant par des *cosmogonies* plus ou moins inintelligibles.

Socrate vint et, par le γνῶθι σεαυτόν, il fit descendre la philosophie du ciel sur la terre, comme le dit Cicéron : « *Socrates primus philosophiam devocavit e cœlo*, » c'est-à-dire qu'il la ramena de l'étude de l'univers et des choses physiques à l'étude de notre nature et de notre destinée. — « Γνῶθι σεαυτόν, Connais-toi toi-même, » répétait-il sans cesse, c'est-à-dire ne va plus te perdre à la suite des premiers philosophes, de Thalès et de Pythagore, de Démocrite et de Parménide, dans des hypothèses cosmologiques; ne te confonds plus avec la nature qui t'environne; étudie-la en toi et non toi en elle; apprends à connaître tes facultés intellectuelles et morales, tes nobles et sublimes destinées.— « Γνῶθι σεαυτόν, Connais-toi toi-même, » c'est-à-dire observe-toi; ne rêve plus; ne forge plus système sur système dans le vide de l'hypothèse; considère, examine, constate, réfléchis, rentre en toi-même, écoute-toi vivre, pour ainsi dire, au lieu de recourir tour à tour à l'imagination, à l'analogie, aux inductions prématurées, aux déductions stériles.

Ainsi, le « Connais-toi toi-même » de Socrate déterminait nettement l'*objet* véritable de la philosophie, τὰ ἀνθρώπινα, les choses humaines, et la *méthode* à suivre pour étudier cet objet : double et immense service rendu à la science philosophique, qui vit aussitôt s'ouvrir pour elle une ère de progrès merveilleux.

Le « *Cogito, ergo sum*, Je pense, donc je suis, » de Descartes a exercé la même influence dans la philosophie moderne que le γνῶθι σεαυτόν sur la philosophie ancienne.

A la fin du seizième siècle et au commencement du dix-septième, la philosophie se partageait entre les traditions dégénérées d'une Scolastique vieillie, qui ne jurait que par Aristote et son *Organon :* « *Magister dixit*, *Philosophus ait*, » et les hardiesses étranges de

la Renaissance, qui avait ressuscité sans discernement aucun tous les anciens systèmes et se perdait dans le dédale de théories aventureuses ou dans les songes creux d'une alchimie mensongère. *Absence d'unité et de méthode*, tel était le caractère essentiel de la philosophie à cette époque; ni le point de départ, ni l'objet, ni les procédés réguliers de la science n'étaient fixés; on commençait par tout pour aller on ne savait trop où. Au milieu de ces mouvements irréfléchis, l'empire du bon sens et de la recherche vraiment scientifique était sacrifié à celui du rêve, de l'imagination sans frein.

Descartes parut et par son « *Cogito, ergo sum*, Je pense, donc je suis », il indiqua nettement, comme autrefois Socrate avait fait, et le *point de départ* et le véritable *objet* de la philosophie. — Cet *objet*, ce ne sera plus l'*Organon*, la *Physique*, la *Métaphysique* et l'*Éthique* d'Aristote; ce ne sera plus l'imitation, la résurrection des systèmes antiques, ou l'étude des chimères de l'alchimie : non, ce sera la pensée humaine, l'ensemble des phénomènes du moi, ou plutôt le moi pensant lui-même, principe ou sujet de tous les phénomènes qui s'accomplissent en lui. — Quant à la *méthode* à suivre pour étudier ce noble objet, il ne faut la demander ni à Aristote, ni aux Scolastiques, ni aux philosophes empiriques de la Renaissance : elle consiste uniquement dans la réflexion, dans l'observation psychologique, dans l'étude du moi par le moi ou par la conscience; car « lorsque quelqu'un dit : « *Je pense, donc je suis* », il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple intuition de l'esprit. »

C'est ainsi que le « *Cogito, ergo sum*, Je pense donc je suis », de Descartes, a déterminé et l'*objet* et la *méthode* véritable de la philosophie et valu à l'auteur du *Discours de la Méthode* la gloire d'être appelé le *père de la philosophie moderne*, comme Socrate avait mérité par son γνῶθι σεαυτόν d'être appelé le *père de la philosophie grecque*.

Toutefois, malgré ces ressemblances et ces rapports, le « Connais-toi toi-même » de Socrate et le « *Je pense, donc je suis* » de Descartes présentent des différences profondes.

Le γνῶθι σεαυτόν avait avant tout une portee *morale;* car ce qui frappait le plus Socrate dans l'homme, c'etait la loi morale

qu'il trouvait gravée au fond de son cœur, la distinction du bien et du mal, que sa conscience lui représentait comme nécessaire et absolue : de là, le grand cas qu'il faisait de la morale, objet favori de ses études et de ses entretiens. Il faut reconnaître pourtant qu'il savait s'élever de l'intelligence qui est dans l'homme à l'intelligence infinie d'où elle émane et qui n'est autre chose que Dieu, l'Etre Suprême.

Quoi qu'il en soit, le « *Je pense, donc je suis* », de Descartes, a une plus haute portée que le « Connais-toi toi-même », et cette portée est à la fois *psychologique*, *logique* et *métaphysique*. — Elle est *psychologique*, puisque c'est du « *Cogito, ergo sum* » que Descartes tire la distinction de l'âme et du corps; car à cette question, « Je pense, donc je suis; mais que suis-je? » il répond : « Je suis une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle. Le moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis est entièrement distincte du corps et même elle est plus aisée à connaître que lui. » — Outre cette portée psychologique, le *Cogito ergo sum* a une grande portée *logique*, puisque c'est de ce principe qu'il tire d'abord la réfutation du scepticisme, « cette vérité *Je pense donc je suis*, étant une vérité si ferme et si assurée que les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sont pas capables de l'ébranler »; puis, le critérium de la certitude, la règle de l'évidence : « Ayant remarqué, dit-il, qu'il n'y a rien du tout en ceci : *Je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. » — Enfin, le *Cogito, ergo sum* a une portée *métaphysique*; car Descartes en tire l'indication des éléments nécessaires pour établir l'existence et les attributs de Dieu. Il démontre cette existence 1° par l'origine de l'idée d'être parfait, qu'il a en lui-même et qui ne peut y avoir été mise que par l'Etre parfait : 2° par l'idée même de l'imperfection de notre nature, qui nous force à reconnaître qu'il y a ailleurs une nature plus parfaite de laquelle nous dépendons; 3° enfin, par l'analyse même de l'idée d'être parfait, dans laquelle l'existence est comprise comme dans l'idée de triangle celle de trois angles égaux

à deux droits. « Pour connaître la nature de Dieu, dit-il, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder, et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'étaient en lui, mais que toutes les autres y étaient. »

Ainsi donc, quelque mérite qu'ait eu Socrate à inaugurer par le γνῶθι σεαυτόν la philosophie de l'homme, qui est la vraie philosophie, quelque féconde qu'ait été une révolution qui a fait naître les Grandes et les Petites écoles socratiques, Académie, Lycée, Portique, écoles Cyrénaïque, Cynique, Mégarique, il n'y a pas d'injustice à déclarer que Descartes, par son *Cogito, ergo sum*, a fait encore plus pour les progrès de la pensée moderne, de la philosophie et de la métaphysique, qu'il a fondées sur une base nouvelle, que n'avait fait autrefois Socrate pour les progrès de la philosophie grecque, qui sont plutôt l'œuvre de Platon et d'Aristote.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1014. — Comparer la docte ignorance de Socrate et le doute méthodique de Descartes. (Sorbonne, 1884.)

1015. — *Connais-toi toi-même.* Quel sens avait cette maxime dans la bouche de Socrate? Quel sens prend-elle chez les philosophes modernes, qui la présentent comme résumant la méthode de la psychologie? (Nancy, 1890.)

1016. *Socrate* et ses principes de philosophie. N'ont-ils pas encore toute leur valeur aujourd'hui? (Dijon, novembre 1892.)

PLATON.

CXLVII.

La psychologie de Platon (1).

(Sorbonne, 19 juillet 1884.)

Plan. — 1. Qu'est-ce que la *psychologie* de Platon?

2. Il est difficile de résumer cette psychologie éparse dans de nombreux dialogues.

(1) Voir Chaignet, *Psychologie de Platon*, *la Vie et les écrits de Platon*; — P. Gratry, *la Connaissance de Dieu*; — Fouillée, *la Philosophie de Platon*.

3. L'âme humaine, d'après Platon, est une émanation éternelle de l'âme du monde.

4. Elle a vécu d'une vie antérieure à cette vie terrestre.

5. Précipitée dans le corps, elle en demeure profondément distincte, et c'est une erreur de soutenir avec Simmias qu'elle n'est qu'une harmonie.

6. Elle est dans le corps comme un pilote dans son navire.

7. Il y a en elle comme *trois facultés* ou trois parties.

8. La connaissance présente *quatre degrés :* la conjecture et la foi, qui constituent l'opinion ; le raisonnement et l'intelligence, qui forment la science, et c'est par la réminiscence que nous passons de l'opinion à la science.

9. Il y a *deux degrés dans l'amour :* la Vénus terrestre et la Vénus céleste.

10. L'âme, dans cette vie, doit travailler à ressembler à Dieu dans la mesure du possible pour arriver ainsi à l'immortalité, que Platon prouve dans *le Phédon* de cinq manières.

11. La *psychologie* de Platon, malgré bien des erreurs, est admirable par le spiritualisme qui l'anime.

Développement. — La *psychologie* de Platon, c'est l'ensemble de ses idées sur l'origine, la nature et la destinée de l'âme humaine.

Éparses dans des dialogues pleins d'abandon et de poésie, où l'art le dispute à la science, ces idées sont difficiles à résumer méthodiquement. On peut néanmoins signaler les points principaux de la doctrine de Platon sur l'âme humaine, tels qu'ils ressortent de l'analyse du *Premier Alcibiade, du Phèdre, du Philèbe, du Ménon, du Phédon, du Banquet, du Timée* et *de la République.*

D'après le disciple de Socrate, l'âme humaine est une émanation éternelle de l'âme du monde, ainsi que le dit admirablement Virgile dans ce passage du VI[e] livre de l'*Énéide*, où il se fait l'écho fidèle et l'interprète inspiré de la doctrine platonicienne :

Principio cœlum ac terras, camposque liquentes,
Lucentemque globum lunæ, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.
Inde *hominum* pecudumque genus *vitæque* volantum.

« Dès le principe, et le ciel et la terre et la plaine liquide, et le globe lumineux de la lune et le soleil sont pénétrés et nourris

par un esprit, par une âme qui, répandue dans les membres de l'univers, en fait mouvoir la masse entière et se mêle à ce grand corps. De cette âme sont nées les âmes des hommes et celles des diverses espèces d'animaux..... Il y a dans ces âmes un feu vivifiant, émané des cieux :

> Igneus est ollis vigor et cœlestis origo
> Seminibus, quantum non noxia corpora tardant.

Engendrée de toute éternité, notre âme a vécu *d'une vie antérieure* à cette vie terrestre, d'une vie toute céleste et toute idéale, pendant laquelle, placée dans les astres et portée sur des ailes divines, elle se nourrissait de science pure et contemplait, dans leur réalité vivante, le bien, le beau, le vrai, toutes les idées éternelles, toutes les essences incréées.

Précipitée dans le corps en punition d'une faute, elle demeure profondément distincte de la matière qu'elle anime : car, au lieu que le corps est divisible et composé, elle est simple, indivisible, incomposée. — Et qu'on ne dise pas avec Simmias dans le *Phédon,* qu'elle pourrait bien n'être que l'harmonie des éléments dont le corps est composé. Platon répond d'abord que, si l'âme était une harmonie, elle ne saurait préexister au corps et à ses éléments, dont elle serait la résultante; il dit ensuite que l'harmonie comporte des degrés, tandis que l'âme n'en comporte pas et ne peut être plus ou moins âme; il montre enfin que l'âme commande au corps et que par conséquent elle est une force et non pas une harmonie, c'est-à-dire le résultat d'une combinaison de forces.

Essentiellement distincte de la matière, l'âme est dans le corps comme un pilote dans son navire; elle s'en sert comme d'un instrument si bien qu'on peut définir l'homme « quelque chose se servant d'un corps, τι χρώμενον σώματι ».

Platon distingue dans l'âme comme trois facultés ou trois parties (γένη, μέρη) : la partie raisonnable, τὸ λογιστικόν, qui est la faculté maîtresse de l'homme et qui réside dans la tête comme dans une citadelle ; la partie courageuse et irascible, θυμός, qui est le principe des passions nobles et désintéressées et qui réside dans le cœur ; et la partie concupiscible, τὸ ἐπιθυμητικόν, d'où naissent les appétits sensuels et grossiers et qui se trouve logée dans le bas-ventre, où elle est enchaînée comme une bête

féroce. On a accusé Platon d'avoir reconnu en nous trois âmes : « *Triplicem finxit animam* », dit Cicéron en parlant du chef de l'Académie. Mais ce reproche n'est pas fondé, puisque Platon dit lui-même dans le IVe livre de la *République :* « Ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτο ἐστι ». Dans le *Phèdre,* la raison nous est représentée sous la forme d'un cocher ailé, conduisant deux coursiers, « l'un généreux, noble, fier, beau, vigoureux, fidèle à marcher sur les traces de la vraie gloire et docile à la voix du cocher; l'autre, lourd, épais, de formes grossières, la tête massive, la face plate, la peau noire, les yeux glauques et veinés de sang, les oreilles velues et sourdes, toujours plein de colère et de vanité, n'obéissant qu'avec peine au fouet et à l'aiguillon ». Ailleurs, Platon nous dit qu'il y a en nous un homme, la raison; un lion, le courage, et une hydre, la passion.

D'après lui, il faut distinguer quatre degrés dans la connaissance : 1° la conjecture, εἰκασία, ou la connaissance des images des choses sensibles; 2° la foi, πιστίς, ou la connaissance des objets sensibles en eux-mêmes; 3° le raisonnement, διάνοια, ou la connaissance des vérités nécessaires par voie discursive; 4° l'intelligence pure, νόησις, ou la connaissance intuitive des idées et des vérités éternelles. Ces quatre degrés de la connaissance se ramènent à deux : l'*opinion,* δόξα, qui comprend la conjecture et la foi et nous révèle le monde sensible; la *science,* ἐπιστήμη, qui embrasse le raisonnement et l'intelligence pure et a pour objet le monde intelligible. Le mouvement par lequel l'âme s'élève de l'opinion à la science, c'est la *réminiscence,* ἀνάμμησις; en effet, les vestiges de vérité, de beauté, d'unité, qui se manifestent à l'esprit dans les êtres sensibles, éveillent en lui les idées qui l'illuminaient autrefois, avant qu'il ne tombât dans la prison du corps, de sorte qu'apprendre, c'est se ressouvenir et que la science n'est qu'une réminiscence.

Aux deux degrés de la connaissance correspondent, d'après Platon, deux degrés dans l'amour : l'un est la *Vénus terrestre,* qui s'attache à la beauté physique; l'autre est la *Vénus céleste,* qui, à travers les formes sensibles, saisit une beauté supérieure à la beauté physique, la beauté intellectuelle, la beauté morale, et se repose enfin dans une union pleine d'enthousiasme et de bonheur avec la Beauté suprême et absolue, qui n'est autre que Dieu lui-même.

Si Dieu est la Beauté infinie, il est aussi le Bien parfait, et la destinée de l'âme ici-bas consiste à lui ressembler dans la mesure du possible : ὁμοίωσις τῷ Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. C'est ainsi qu'elle arrivera à la vie future, dont Platon fait briller à ses yeux la consolante espérance. — L'immortalité de l'âme nous est présentée, dans le *Phédon* : 1° comme la conséquence de notre amour de la science, de la vertu, et de notre désir du bonheur, par lesquels l'âme se sépare du corps autant que possible et s'exerce à mourir d'une mort qui est pour elle le commencement de la vie véritable ; 2° comme une nécessité de la nature, qui veut que les contraires naissent des contraires et que la mort engendre la vie, comme la vie engendre la mort ; 3° comme une suite logique de la simplicité ou de la spiritualité de l'âme : la mort, en effet, est une décomposition ; or, l'âme n'est pas composée; donc, elle ne peut pas mourir ; 4° comme un privilège de l'âme, qui est la vie par essence et qui ne peut recevoir son contraire, la mort ; 5° enfin, comme le complément nécessaire de l'idée de justice : « Si la mort, dit Platon, était la destruction de l'homme entier, ce serait un trop grand profit pour les méchants, à leur mort, d'être délivrés à la fois de leur corps et, avec leur âme, de leur méchanceté. » — La plupart de ces preuves sont très contestables ; mais ce qui ne l'est pas, c'est la conviction profonde avec laquelle Platon nous parle de la vie future. Il nous décrit la *terre d'en haut*, où les âmes des justes, éternellement heureuses, vivent dans un commerce intime avec la Divinité. Il nous dépeint aussi les *régions souterraines*, séjour passager pour les âmes dont les fautes peuvent être expiées, séjour éternel des coupables qu'aucune expiation ne peut guérir et qui sont roulés dans des flots de fange et de feu.

Telle est dans son ensemble la *psychologie de Platon*, gâtée par des rêves plus brillants que solides, mais animée par le souffle du spiritualisme le plus large et le plus élevé, qui a fait appeler le chef de l'Académie le *divin* Platon et dire de ses ouvrages qu'ils sont « la préface humaine de l'Évangile ».

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1017. Exposer et apprécier la psychologie de Platon.

(Rennes, 1890.)

1018. Philosophie de Platon (1). (Aix, novembre 1890.)
1019. La philosophie de Platon. (Nancy, novembre 1889.)
1020. Que savez-vous de Platon? (Sorbonne, 1872.)
1021. Exposer et discuter la théorie platonicienne de la réminiscence : en quoi peut-elle contribuer à une théorie moderne de la raison pure? (Caen, juillet 1889.)
1022. Des idées de Platon. (Sorbonne, 1877.)
1023. *Platon* et sa théorie des idées. Sa valeur scientifique, esthétique et morale. De l'idéal. (Dijon, novembre 1892.)
1024. Exposer dans leurs traits essentiels la morale et la politique de Platon. (Sorbonne, 1883.)
1025. Expliquer par quelques traits caractéristiques de sa doctrine l'admiration que vous devez éprouver pour Platon et la haute idée que vous vous faites de sa philosophie. (Douai, 1887.)
1026. L'*idée* de Platon et la *forme* d'Aristote. (Sorbonne, juillet 1889.)
1027. Comparer Aristote et Platon (2). (Sorbonne, 1869-1880.)
1028. Quelle différence y a-t-il entre l'Ancienne et la Nouvelle Académie? (Sorbonne.)

CXLVIII.

Aristote.

(Douai, juillet 1885; Sorbonne, juillet 1879.)

Plan. — 1. Vie d'*Aristote* de 384 à 322 : les leçons de Platon; l'éducation d'Alexandre; le Lycée; la mort d'Aristote à Chalcis.

2. Portrait physique et moral d'*Aristote*.

3. Ses ouvrages : — l'*Organon;* — les traités de *Physique;* — la *Métaphysique;* — la *Morale;* — les *Dialogues* perdus; — la *Poétique* et la *Rhétorique*.

4. Son génie encyclopédique.

5. Qualités de son style.

6. Caractère général de sa philosophie, qui est un vaste et profond *naturalisme*.

7. Aristote avait, d'un côté, une grande puissance d'analyse, et de l'autre, l'esprit le plus systématique.

8. Il divise les *sciences* en sciences *poétiques*, sciences *pratiques*, et sciences *théoriques*.

(1) Voir ce sujet et les deux suivants traités dans nos 160 *Développements*, p. 505.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 513.

9. Sa *Métaphysique* est une réaction contre la théorie des idées de Platon et enseigne

a) que c'est dans l'individu qu'il faut chercher les conditions et les principes de l'être;

b) que les philosophes n'ont pas su expliquer les phénomènes et le fond des êtres;

c) qu'il faut distinguer la *puissance*, l'acte et le *mouvement;*

d) qu'il y a quatre principes ou causes : la cause *matérielle, formelle*, *efficiente* et *finale;*

e) qu'elles se ramènent à la puissance et à l'acte.

10. *Théodicée* d'Aristote : preuve du premier moteur; Dieu acte pur, mais non pas Providence.

11. *Théorie de la nature* d'après Aristote : le *ciel* et la région *sublunaire.*

12. *Psychologie* d'Aristote : l'âme forme du corps; — ses cinq facultés; — théorie de la connaissance : l'expérience et l'intellect actif et passif; — immortalité de l'âme (1).

13. *Logique* d'Aristote : son objet et sa perfection.

14. *Morale* d'Aristote : l'eudémonisme rationnel; — la vertu; — les vertus intellectuelles et morales.

15. *Politique* d'Aristote.

Développement. — *Aristote* naquit à Stagyre, colonie grecque de la Thrace, en 384 avant J.-C.; il était fils de Nicomaque, médecin et ami du roi de Macédoine, Amyntas II. Orphelin de bonne heure, il se rendit à Atarné, en Mysie, auprès de Proxène, ami de sa famille, puis à Athènes, en 367. Il y suivit pendant vingt ans les leçons de Platon. Les uns disent que Platon avait peu de sympathie pour Aristote, auquel il reprochait son esprit caustique et le soin qu'il prenait de sa personne; peut-être aussi pressentait-il un adversaire dans le disciple (1). D'autres, au contraire, prétendent que Platon rendait justice au génie d'Aristote : il l'appelait « le liseur, l'entendement de son école ». Aristote, de son côté, aurait voué à son maître une admiration pleine de respect et lui aurait consacré un autel avec une inscription exaltant ses vertus (2). — Quoi qu'il en soit, pour combattre le mauvais goût et les grâces efféminées d'Isocrate, Aristote ouvrit un cours d'éloquence et composa quelques ouvrages de rhétorique. Son talent le fit choisir par les Athéniens pour aller demander à Philippe le rétablissement des villes

(1) Voir Janet et Séailles : *Histoire de la philosophie*, p. 951.
(2) Voir le *Dictionnaire des sciences philosophiques.*

grecques que ce prince avait détruites. — En 343, le roi de Macédoine lui confia l'éducation de son fils Alexandre. Aristote sut prendre sur ce jeune prince le plus grand ascendant; il l'appliqua à l'étude de la morale, de la politique, de l'éloquence, de la poésie, de l'histoire naturelle, même de la médecine. — Il quitta la Macédoine après l'avènement d'Alexandre et revint à Athènes en 335 ou 334. Il y fonda alors une école de philosophie dans un gymnase voisin du temple d'Apollon Lycien, le *Lycée*; comme il enseignait en se promenant, on appela son école *école péripatéticienne*, du grec περιπατός, promenade. Le matin, il donnait à ses élèves proprement dits un enseignement *acroamatique*; le soir, il donnait à tous ceux qui voulaient l'entendre un enseignement plus élémentaire : c'était son enseignement *exotérique*. Alexandre resta son ami jusqu'au meurtre de Callisthène; il lui donnait de l'argent pour acheter des livres et lui envoyait du fond de l'Asie des plantes et des animaux rares. — Après la mort d'Alexandre, il y eut à Athènes une réaction contre les Macédoniens : Aristote fut accusé d'impiété, et « pour épargner aux Athéniens un nouveau crime contre la philosophie », il se retira à Chalcis, en Eubée, où il mourut en 322.

Aristote était de petite taille, chauve avec des joues maigres et de petits yeux; il avait un certain goût pour le luxe et l'élégance, l'esprit porté à la plaisanterie, malgré un tempérament légèrement mélancolique. Il était d'humeur paisible et affectueuse, et l'histoire nous le dépeint comme une des âmes les plus douces et les plus aimantes de l'antiquité.

Les ouvrages philosophiques d'Aristote ont été divisés par ses commentateurs en quatre parties :

1° L'*Organon*, composé de six traités de logique : les *Catégories*, le livre de l'*Interprétation* ou des Propositions, les *Premiers analytiques* ou *du Syllogisme*, les *Seconds analytiques* ou de la *Démonstration*, les *Topiques* ou traité de *Dialectique* et la *Réfutation des sophistes*, qui a été détachée des *Topiques*;

2° La *Physique*, ou l'ensemble des traités sur l'astronomie, l'histoire naturelle, la psychologie, la physiologie, la médecine : le *Traité du Ciel* en 4 livres, de la *Génération et de la Corruption*, la *Météorologie*, le *Traité du monde*, l'*Histoire des animaux* en 10 livres, des *Parties des animaux*, du *Mouvement des animaux*, des

Plantes, de la *Physiognomonie*, *Traité d'acoustique*, *Problèmes d mécanique*, *de l'Ame* en 3 livres, de *la Mémoire* et *de la Réminis cence*, du *Sommeil et de la Veille*, des *Rêves*, etc.;

3° Sa *Métaphysique* en 13 livres et les 8 livres sur le *Mouve ment*;

4° La *Philosophie pratique* ou l'ensemble des traités de *Morale* l'*Éthique à Nicomaque* en 10 livres; la *Grande Morale* en 2 livres la *Morale à Eudème* en 7 livres; la *Politique* en 8 livres; l'*Écono mique* en 2 livres.

Aristote avait encore composé des dialogues : le *Gryllus*, l *Banquet*, le *Sophiste*, le *Ménexène*, περὶ εὐγενίας, l'*Eudème*, dan lesquels il mettait au service de la pensée philosophique les pro cédés de l'art le plus savant et le plus délicat. Mais ces ouvra ges ne nous sont pas parvenus.

Nous avons en revanche deux autres ouvrages d'Aristote qui ont fait grand bruit dans l'histoire littéraire : la *Poétique* e trois livres, dont un seul a été conservé et où Aristote expos ses théories esthétiques et surtout les règles de la tragédie 2° la *Rhétorique*, en trois livres, dont Fénelon a dit qu'elle « se bien plus à faire remarquer les règles de l'art à ceux qui sont déj éloquents qu'à inspirer l'éloquence et à former de vrais ora teurs. »

Aristote est donc le génie le plus vaste de l'antiquité, les ma thématiques étant la seule branche des sciences connues de anciens dont il n'ait pas traité longuement. On peut dire que se œuvres forment une *véritable encyclopédie* du savoir humain a quatrième siècle avant J.-C.

Son style n'a pas sans doute le charme ravissant de cel de Platon; mais il a la précision, la clarté, l'ordre rigoureu qui conviennent au langage philosophique. Cicéron même parl de l'ampleur et de l'agrément, *copia et suavitas*, du Stagyrite et il oppose « les flots d'or de l'éloquence d'Aristote » au « lar gage monosyllabique » des Stoïciens.

Aristote, dit M. Philibert, est l'esprit le plus puissant de l'an tiquité. « Il renouvelle la métaphysique; il crée la logique d toutes pièces; sa psychologie, sa morale, sa politique, sont de chefs-d'œuvre d'observation et d'analyse; il a fondé l'anatomi et la psychologie comparées; ses théories esthétiques sont ad mirables de précision et de rigueur. »

« Le caractère général de sa doctrine, c'est d'être un vaste et profond *naturalisme*, c'est-à-dire un spiritualisme qu'anime le sentiment du fini et de la mesure. Nulle part dans ce système on ne sent le souffle des doctrines orientales, qui traverse l'idéalisme de Platon; nulle part on n'y saisit cette tendance à l'éternel, ce sens d'une réalité infinie et transcendante. La doctrine d'Aristote nous développe dans toute sa pureté et sa perfection l'esprit hellénique, cet esprit si tempéré et si harmonieux.

« Personne, plus qu'Aristote, n'a réuni à un degré si éminent ces deux facultés maîtresses de l'esprit philosophique, d'un côté la *puissance d'analyse* et d'abstraction, de l'autre le *sens de la réalité* observable et de la vie : c'est un métaphysicien qui tient toujours compte de l'expérience, de l'opinion, de l'histoire; et, d'autre part, c'est de tous les observateurs et de tous les philosophes, celui qui a l'esprit le plus spéculatif et le plus systématique : son œuvre est aussi grandiose dans son ordonnance que délicate dans ses détails. »

Il divise les sciences d'après les formes de l'activité humaine, en trois catégories : sciences *poétiques*, poétique, rhétorique, dialectique, qui ont pour objet les créations de l'esprit humain, ποιεῖν, ποίησις; sciences *pratiques*, qui ont pour objet l'action proprement dite, πράττειν, πρᾶξις, morale, économie et politique; et sciences *théoriques*, qui ont pour objet la spéculation pure, θεωρεῖν, θεωρία, sciences physiques, sciences mathématiques et philosophie première. C'est à cette dernière science que, d'après Aristote, toutes les autres sont subordonnées.

La *métaphysique* ou la philosophie première d'Aristote est une réaction contre la théorie platonicienne des idées. Aristote, comme son maître, fait bien de la métaphysique la science de l'être; mais l'être qu'il étudie, ce n'est pas l'*être abstrait* et *idéal*, c'est l'être *concret*, *individuel*, l'être que nous voyons et que nous sentons. Ainsi, dans cette proposition : Socrate est homme, c'est Socrate qui est l'être réel et l'attribut homme n'a de réalité qu'en lui. Il y a donc l'*être* ou *substance*, le sujet dont on affirme, et les *manières d'être* ou accidents, les attributs qu'on affirme de l'être et qui sont au nombre de neuf : la *quantité*, la *relation*, la *qualité*, l'*action*, la *passion*, le *lieu*, le *temps*, la *situation* et la *manière d'être*. Elles forment avec la catégorie de l'être ou de la

substance les dix catégories d'Aristote, du grec κατηγορεῖν, affirmer, κατηγορίαι. La substance seule existe en elle-même et sert de support aux autres, qui n'ont de réalité et de sens qu'en elle et par elle. La réalité véritable est dans l'individu et non dans le genre, et Socrate est Socrate, non par ce qu'il a de commun avec tous les hommes, mais par ce qu'il a de particulier. Il faut donc analyser l'être individuel pour trouver les conditions et les *principes de l'être*.

« L'individu change et change sans cesse : c'est là un fait d'expérience. Toutes les philosophies depuis Thalès, ont cherché à l'expliquer; mais aucune n'y a réussi. Héraclite ne sait que constater avec tristesse que tout passe et que tout s'écoule; les Éléates, désespérant de comprendre que quelque chose puisse changer, c'est-à-dire être et ne pas être en même temps, nient la réalité sensible et figent l'être dans l'immobilité ; d'autres, cherchant toujours le fond solide des phénomènes, le font consister, Pythagore dans les nombres, Démocrite dans les atomes, Empédocle dans les quatre éléments, Anaxagore dans les homœoméries; mais ils ne nous ont donné que l'etoffe des choses sans en faire comprendre le dessin. Platon place à part et au-dessus du monde mobile des phénomènes le monde immobile; mais il ne fait que doubler le nombre des choses au lieu de les expliquer. »

Aristote donne une solution profonde du problème et la trouve dans une distinction capitale qui domine sa philosophie tout entière, la distinction de la puissance, δύναμις, et de l'acte, ἐνέργεια ou ἐντελέχεια. Le mouvement, κίνησις, est le passage de la puissance à l'acte, la réalisation du possible en tant que possible.

De cette distinction Aristote tire les quatre *principes* ou les quatre *causes* qui expliquent l'être et ses changements : 1° la cause *matérielle*; 2° la cause *formelle;* 3° la cause *efficiente ;* 4° la cause *finale.*

En dernière analyse, Aristote réduit à deux ces quatre principes : la cause formelle et la cause finale sont identiques; la cause efficiente et la cause finale ne se distinguent pas; restent la *matière* et la *forme*, la *puissance* et l'*acte*.

Aristote tire de l'idée du mouvement sa principale preuve de l'*existence de Dieu :* il y a du mouvement dans le monde; or, ce

mouvement suppose nécessairement un premier moteur; donc, ce premier moteur immobile existe et c'est Dieu, l'*acte pur*. — Dieu ne meut pas le monde par impulsion, mais parce qu'il est le souverain désirable et le souverain intelligible; tous les êtres aspirent à lui comme à leur fin dernière : il est le centre autour duquel ils gravitent. Il est éternel; il est un; il est immatériel; il est la pensée éternelle, pensée qui se pense elle-même, νοήσις νοήσεως νοήσις, mais qui ne connaît pas le monde et ne saurait s'appeler la Providence : l'éternelle contemplation de la vérité fait son bonheur éternel.

La nature tout entière est suspendue à la pensée divine et elle se divise en deux parties : le *ciel*, sphère parfaite qui tourne éternellement autour de l'axe du monde et à la voûte de laquelle sont fixées les étoiles, habitées par des êtres immortels; et la région *sublunaire*, théâtre de la génération et de la corruption, où l'on voit une merveilleuse hiérarchie d'êtres : êtres *inorganiques*, êtres du règne *végétal*, êtres du règne *animal*, êtres intelligents et *raisonnables*.

L'âme est la forme du corps, ou « la première *entéléchie* d'un corps organisé ayant la vie en puissance. » Elle a cinq facultés principales : la faculté *végétative*, la faculté *sensitive*, la faculté *locomotrice*, la faculté *appétitive* et la faculté *intellective*. — A l'origine, l'esprit humain est comme une tablette où il n'y a rien d'actuellement écrit. Les sens lui fournissent les premiers éléments de la connaissance, qui, gravés dans la mémoire et l'imagination, constituent l'expérience. C'est l'*intellect*, qui, en travaillant sur les données des sens, en fait de véritables idées. Il y a l'intellect *actif*, qui dégage l'universel des données de l'expérience, et l'intellect *passif*, qui reçoit le produit de la connaissance. — L'âme raisonnable, ayant des opérations supérieures à la matière, peut survivre au corps. Mais est-elle immortelle? Aristote semble admettre l'éternité impersonnelle de l'intelligible plutôt que la persistance indéfinie de notre conscience.

Une des plus grandes gloires d'Aristote, c'est d'avoir été le créateur de la *logique*, le législateur de la pensée humaine : il a tracé la théorie des termes, celle de la proposition, celle du syllogisme, celle de la démonstratiou avec une précision telle que ces théories, comme le dit Kant, n'ont fait ni un pas en avant ni

un pas en arrière. Sans doute, il n'a pas assez compris l'importance de l'induction; mais il l'a définie et même pratiquée, sans doute encore, il s'est inspiré de Platon, de l'*Euthydème* en particulier; mais il a su le faire en gardant une profonde originalité.

La *Morale* d'Aristote, étudiée par M. Ollé-Laprune, dans son *Essai sur la morale* d'*Aristote*, est un *eudémonisme rationel*, puisque Aristote fait de la félicité la fin de l'homme et que la félicité dont il parle coïncide avec la perfection de la nature humaine, avec un idéal conçu par la raison. Cet idéal consiste dans la plénitude de l'activité, dans l'épanouissement de l'être et de la vie, dans le parfait accomplissement de sa destinée. Le bonheur se confond donc avec la vertu; le plaisir, les biens extérieurs, la richesse, la beauté, les joies de la famille et de l'amitié, sans être absolument nécessaires, viennent achever et couronner le bonheur. — Pour qu'un acte soit vertueux, il faut deux conditions : la connaissance et la liberté, et la vertu est « une habitude ou une disposition par laquelle l'homme devient bon et capable d'exécuter les actes qui lui sont propres ». Aristote appelle encore la vertu « un milieu entre deux extrêmes ». — Aristote distingue deux sortes de vertus, les vertus *intellectuelles*, l'art, la science, la prudence, la sagesse et le bon sens, et les vertus *morales*, qui sont les unes *individuelles*, comme le courage, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la douceur, le bon ton, etc., et les autres *sociales*, comme la justice distributive, la justice commutative, l'équité et l'amitié, qui comprend toutes les affections bienveillantes.

Pour Aristote, comme pour Platon, la morale est une partie de la *politique* et la politique est la science du bien suprême. — Elle peut se diviser en deux parties : l'*économique*, qui traite de l'organisation de la famille, et la *politique* proprement dite, qui s'occupe de l'organisation de l'État, et qu'Aristote a traitée supérieurement en s'inspirant de l'expérience et de l'étude de plus de 150 constitutions.

La *famille* consiste dans l'association de l'homme, de la femme et des enfants. Cette société domestique est naturelle; elle est morale, et Platon a eu tort de vouloir constituer une famille unique sur la ruine des familles particulières. — La famille enveloppe toutes les formes de gouvernement et d'autorité : auto-

rité *royale* dans les parents, autorité *aristocratique* dans le mari, égalité *démocratique* dans les enfants, autorité *despotique* à l'égard des esclaves. — La *propriété* est indispensable à la famille, et c'est une grave erreur de Platon d'avoir établi dans sa *République* la communauté des biens pour les classes supérieures. La propriété comprend les biens et les esclaves, et Aristote essaye de justifier l'esclavage, tout en recommandant aux maîtres de traiter avec douceur leurs esclaves.

L'*État* est une association d'hommes égaux et libres, au lieu que la famille est une association d'êtres inégaux. « Le citoyen est celui qui participe au pouvoir et à l'obéissance », et qui peut être appelé aux fonctions publiques. Or, ces fonctions sont de deux sortes: les unes spéciales, limitées, temporaires, comme les fonctions administratives et militaires; les autres générales et permanentes, comme les fonctions délibératives et judiciaires. — La souveraineté réside en principe dans l'universalité des citoyens; mais en fait elle n'appartient pas à tous; tantôt un seul homme l'exerce, et alors c'est la *monarchie;* tantôt elle est entre les mains de plusieurs, et alors c'est l'*aristocratie;* tantôt enfin elle est partagée entre tous, et alors c'est la *démocratie*. Ces trois formes normales de gouvernement dégénèrent en *tyrannie*, en *oligarchie*, en *démagogie*. — Aristote ne repousse aucune forme de gouvernement : il dit qu'il faut tenir compte de la nature des peuples et des pays; cependant, le gouvernement qui a ses préférences, c'est un *gouvernement mixte*, un milieu entre l'oligarchie et la démocratie, la république tempérée s'appuyant sur les classes moyennes. — L'État ne pouvant subsister que par l'éducation des citoyens, l'*éducation* doit être publique, libérale, et avoir pour but de faire des intelligences ouvertes à tout, des âmes capables de bien juger et de bien faire. L'État composé de pareils citoyens est à l'abri des révolutions. — Les *causes des révolutions* peuvent se réduire à une seule, la violation de l'égalité : ou bien l'État ne respecte pas l'égalité légitime des droits politiques; ou bien il méconnaît cette égalité de rapports, qui consiste à proportionner le traitement des personnes à leur valeur. Un gouvernement qui veut vivre et durer doit donc ne pas exagérer son principe et ménager ceux qui sont le moins favorisés par la constitution. L'État ainsi garanti contre les changements peut être considéré comme la per-

fection de l'humanité, la fin suprême et la forme définitive où s'achève l'être sensible et raisonnable.

La doctrine d'Aristote, si précise et si compréhensive, a exercé une *influence considérable* sur l'esprit humain. « Pendant tout le moyen âge, dit M. Philibert, la logique et la physique d'Aristote ont été les guides de la pensée ; ses ouvrages ont été, avec la Bible, les livres de la science infaillible; du treizième au seizième siècle on ne fait que commenter et interpréter les œuvres du Maître. Le dix-septième siècle a ruiné l'autorité du Stagyrite et mis fin à son pouvoir spirituel; mais aujourd'hui que les temps héroïques de la philosophie moderne sont passés, la doctrine péripatéticienne a recouvré, non pas tout son crédit, mais toute sa valeur. Sans doute, les théories physiques et physiologiques d'Aristote ont été abandonnées; mais même en matière de pure science, sa méthode subsiste et ses cadres demeurent. Ce qui reste surtout et ce qui restera incomparable, ce sont ses travaux philosophiques. »

Si quelqu'un a mérité d'être appelé l'instituteur du genre humain, c'est Aristote.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1029. Que savez-vous d'Aristote? (Sorbonne, 1879.)

1030. Vous donnerez une analyse critique de la *Morale de Nicomaque*, livre VIII. (Clermont, 8 novembre 1886.)

1031. L'âme dans Platon et Aristote. (Besançon, 1889.)

1032. Exposer et comparer dans leurs traits essentiels la morale de Platon et celle d'Aristote. (Sorbonne, 1882.)

1033. Quel est le sens philosophique de ces paroles de Bossuet : « La perfection est la raison d'être? » Montrer qu'elles resument la métaphysique de Platon et celle d'Aristote. (Sorbonne, 1879.)

GRANDES ÉCOLES SOCRATIQUES.

CXLIX.

Donner quelques notions sur les écoles qui ont suivi Socrate : Pyrrhoniens, Épicuriens, Stoïciens, Académiciens (1).

(Faculté de Clermont ; 9 novembre 1884.)

Plan. — 1. Après Socrate, on vit se fonder en Grèce un grand nombre d'écoles, dont les représentants sont les plus illustres philosophes de l'antiquité.

2. Les *Pyrrhoniens* sont les disciples de Pyrrhon d'Élis, les sceptiques Timon, Ænesidème, Agrippa, Sextus Empiricus.

3. Les *Épicuriens* sont les disciples d'Épicure, Métrodore, Timocrate, Polyœnus, etc., qui enseignaient

a) une *logique* ou canonique sensualiste ;
b) une *physique* matérialiste (théorie des atomes) :
c) une *morale* fondée sur le principe du plaisir.

4. Les *Stoïciens* sont les disciples de Zénon, depuis Cléanthe et Chrysippe jusqu'à Épictète et Marc-Aurèle, dont

a) la logique admettait quatre degrés dans la connaissance ;
b) la physique, matérialiste et athée au premier abord, aboutissait à une sorte de panthéisme fataliste ;
c) et la morale enseignait le devoir, la vertu, la lutte contre les passions, le respect du droit, etc.

5. Les *Académiciens* sont les représentants

a) de l'Ancienne Académie, fondée par Platon ;
b) de la Moyenne Académie, dont Arcésilas est le chef ;
c) de la Nouvelle Académie, probabiliste avec Carnéade, éclectique avec Antiochus et Philon.

Développement. — Socrate, par sa célèbre maxime : « γνῶθι σεαυτόν, Connais-toi toi-même, » avait su mettre la philosophie sur sa véritable voie ; aussi vit-on cette science jeter le plus vif éclat au quatrième et au troisième siècle avant l'ère chrétienne et fonder en Grèce un grand nombre d'écoles, dont les représentants sont les plus illustres philosophes de l'antiquité.

On appelle *Pyrrhoniens* les disciples de Pyrrhon d'Élis, le chef

(1) Voir Guyau, la *Morales d'Épicure* ; — Martha, le *Poème de Lucrèce* ; — Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité* ; — Saisset, *le Scepticisme, Ænésidème, Pascal et Kant*.

de l'école sceptique, fondée vers l'an 340 avant Jésus-Christ. Voyant partout des systèmes luttant contre des systèmes, les théories de Platon se défendant contre les objections d'Aristote, l'extravagant rigorisme des Cyniques combattant la morale relâchée des Cyrénaïques, Pyrrhon prit le parti de s'abstenir de toute affirmation, de tout jugement : « Οὐδεν μᾶλλον, pas plus une chose qu'une autre », disait-il. Le successeur de Pyrrhon fut *Timon*, auteur d'un ouvrage assez célèbre, les *Silles*, Σίλλοι, satire mordante dirigée contre tous les philosophes, à l'exception de Xénophane et de Pyrrhon. Les autres principaux Pyrrhoniens furent *Ænésidème*, qui écrivit au premier siècle de l'ère chrétienne ses Πυῤῥονιων λογοι ; le médecin *Agrippa*, qui vivait au second siècle et nous a laissé ses *Cinq motifs de doute* : Πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς, et Sextus Empiricus, l'auteur des *Hypotyposes pyrrhoniennes*, au commencement du troisième siècle après Jésus-Christ (1).

Les *Épicuriens* sont les philosophes de la célèbre école de morale fondée par Épicure à Athènes vers l'an 305 avant l'ère chrétienne : *Métrodore* de Lampsaque, *Timocrate*, *Polyænus*, *Hermarchus*, *Apollodore*, *Zénon de Sidon*, *Diogène de Tarse*, *Diogène de Séleucie*, *Phèdre*, *Philodème* en Grèce, et *Lucrèce* à Rome. — Les Épicuriens divisaient la philosophie en trois partie : *logique ou canonique*, *physique* et *morale*. — En *logique*, ils enseignaient le sensualisme et le matérialisme et reconnaissaient trois critériums de vérité : les sensations, αἰσθήσεις, produites par les émanations ou effluves qui s'échappent des objets extérieurs ; les anticipations, προλήψεις, ou idées générales issues de l'expérience, et enfin les passions, πάθη, qui nous font connaître le bien et le mal. — En *physique*, les Épicuriens prétendaient que la matière est composée d'atomes, étendus et indivisibles, éternels et existant par eux-mêmes, comme l'avait enseigné Démocrite ; seulement, ils ajoutaient à la théorie de ce philosophe que les atomes, doués de pesanteur et se mouvant dans le vide, *déclinaient* de la ligne droite et se rencontraient pour se combiner et former tous les êtres de l'univers. — En *morale*, les Épicuriens proclamaient ce principe fondamental que le souverain bien de l'homme, c'est le plaisir, non

(1) Voir à ce sujet le savant ouvrage de M. Brochard : *Les Sceptiques grecs* : scepticisme pratique, probabilisme, scepticisme dialectique, scepticisme empirique.

pas le plaisir mobile et fugitif, mais le plaisir stable et sûr, le bonheur. Seulement, au lieu qu'Épicure avait donné la pratique de la vertu, de la prudence, de la justice, de la force et de la tempérance comme le meilleur moyen d'arriver au bonheur, la plupart des Épicuriens plaçaient la félicité dans les plaisirs faciles des sens et prenaient pour devise de leur vie : « Courte et bonne ! » ou bien : « Le ventre est le seul dieu du sage. » Ils se permettaient toutes les débauches, tous les excès, méritant ainsi la flétrissure sanglante qu'Horace leur inflige : « *Epicuri de grege porcum !* »

Les *Stoïciens* sont les philosophes de l'école fondée par Zénon de Cittium, au commencement du troisième siècle avant l'ère chrétienne, et qui doit son nom à un célèbre portique d'Athènes, Ποικίλη στοα, qui était le lieu de réunion de Zénon et de ses disciples. Les principaux de ces disciples furent en Grèce *Cléanthe d'Assos, Chrysippe,* la colonne du Portique, *Zénon de Tarse, Diogène de Babylone, Panétius* et *Posidonius,* et à Rome, *Caton d'Utique, Brutus, Thraséas, Sénèque, Epictète, Arrien* et *Marc-Aurèle.* — Les *Stoïciens* comparaient la philosophie à un jardin : « La *logique* en est l'enclos, disaient-ils ; la *physique,* la terre et les arbres ; la *morale,* le fruit. »

La *logique* des Stoïciens était sensualiste et distinguait quatre degrés dans la connaissance : la sensation, le jugement, la représentation compréhensive, φαντασία καταληπτική, et la science ou synthèse universelle. — Leur *physique* semblait au premier abord matérialiste et athée, puisqu'elle disait que tout ce qui existe est corps ; mais les Stoïciens reconnaissaient dans les êtres deux éléments : l'un passif, la matière, et l'autre actif, la force, la tension, τόνος, et ils s'élevaient à une sorte de panthéisme fataliste, en admettant un Dieu, une Providence, qui gouverne toutes choses d'après les lois immuables de la sagesse et de la raison. — Quant à la *morale* des Stoïciens, la partie la plus importante de leur philosophie, elle était une protestation énergique contre l'épicurisme : elle reposait sur ce principe fondamental qu'il faut vivre conformément à la nature, à la raison : ζῆν ὁμολογουμενῶς τῇ φυσεί, τῷ λογῷ, et que le souverain bien de l'homme, c'est la vertu, c'est l'accomplissement du devoir. De là la lutte énergique, persévérante, acharnée contre les passions qui troublent l'âme et l'empêchent d'arriver au souverain bien.

De là cette maxime célèbre ἀπέχου καὶ ἀνέχου, *abstine et sustine* : abstiens-toi de tout désir, de toute passion, de toute pitié, de toute indignation; supporte les douleurs et les maux que la fortune t'enverra : « Douleur, tu n'es pas un mal, » dit le sage à l'adversité, et rien ne vient troubler sa fière impassibilité, ἀ αθεία, ἀταραξία. « Il faut se préoccuper, dit Épictète dans son *Manuel*, des choses qui dépendent de nous, jugement, désir, volonté, mais non de celles qui ne dépendent pas de nous, santé, fortune, honneurs, dignités. » Arrivé à cette pleine possession de la vertu, le sage est plus qu'un Dieu ; car il a conquis au prix de généreux efforts ce qui chez les dieux est un privilège de leur nature.

Avec la vertu, il a tous les biens ; bien plus, il peut tout faire et tout faire sans déchoir ; par exemple, s'arracher la vie, si la vie lui pèse ; car tout finit à la mort, le néant est au bout de l'existence et la vertu n'a d'autre récompense qu'elle-même : « *Gratuita est virtus* ; *virtutis præmium ipsa virtus.* » La morale sociale des Stoïciens repose tout entière sur l'idée de droit : « L'homme est chose sacrée pour l'homme : *homo homini res sacra.* » De là la condamnation de l'esclavage, la lutte contre la tyrannie et les exhortations à embrasser dans son amour le genre humain.

Les *Académiciens* sont les philosophes de l'école fondée par Platon dans les anciens jardins d'Académus et appelée pour cela l'*Académie*. — Il y a l'*Ancienne Académie*, représentée par les successeurs immédiats de Platon, son neveu *Speusippe, Xénocrate*, *Polémon* d'Athènes, *Cratès* d'Athènes et *Crantor* de Cilicie. Ces philosophes, souvent infidèles à la doctrine de leur maître, firent revivre les théories pythagoriciennes et dégénérer le platonisme en idéalisme absolu. — A *l'Ancienne Académie* succéda la *Moyenne Académie*, qui eut pour fondateur *Arcésilas* au commencement du troisième siècle avant l'ère chrétienne. Ce philosophe, abusant de la parole de Socrate : « Ce que je sais, c'est que je ne sais rien, » prétendait que rien ne peut être compris et opposait le scepticisme au dogmatisme stoïcien. — Au second siècle avant l'ère chrétienne, *Carnéade* fonda la *Nouvelle Académie*. C'était un rhéteur d'une grande ressource d'esprit, un dialecticien d'une souplesse merveilleuse, qui mit en vogue le *probabilisme*, c'est-à-dire un système d'après lequel l'esprit

humain, ne pouvant arriver à la certitude, à la vérité, doit se contenter d'affirmer des probabilités, des vraisemblances. Carnéade eut pour successeurs *Clitomaque*, *Métrodore*, *Charmidas*, et enfin *Antiochus* et *Philon*, qui furent les maîtres de Cicéron et qu'on donne quelquefois comme chefs d'une *quatrième* et d'une *cinquième Académie*, dont la doctrine était l'éclectisme, c'est-à-dire une tentative de fusion et d'harmonie impossible entre tous les systèmes existants.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1034. Quelles sont les écoles de philosophie désignées par ces noms : l'Académie, le Lycée, le Portique ? Caractères principaux de chacune de ces écoles ? (1) (Sorbonne, 1868.)

1035. La question de la certitude dans la philosophie grecque, après Aristote. (Bordeaux, juillet 1889.)

1036. Que savez-vous de la philosophie d'Epicure ? (Sorbonne, 1888.)

1037. Exposer la théorie des atomes dans la philosophie épicurienne. (Sorbonne, 1880.)

1038. Comparer et apprécier le stoïcisme et l'épicurisme (2). (Sorbonne, 1866.)

1039. Que savez-vous du stoïcisme? (Sorbonne, 1873.)

1040. Qu'est-ce que les Stoïciens entendaient par les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas ? (Sorbonne, 1880.)

1041. Morale stoïcienne. (Caen, novembre 1892.)

1042. Comment la théorie du plaisir a-t-elle pu amener Épicure à la théorie de la frugalité, du désintéressement et de l'immobilité ? (Sorbonne, 29 mars 1887.)

1043. Comparer le sentiment religieux tel qu'il existait dans l'antiquité chez un épicurien et chez un stoïcien. (Dijon, 1889.)

1044. Exposer et apprécier la morale des Stoïciens. (Clermont, novembre 1889.)

1045. Qu'y a-t-il d'original dans la morale des Stoïciens? (Bordeaux, novembre 1889.)

1046. Expliquer et apprécier cette maxime : *Virtus propter se expetanda.* (Poitiers, 1891.)

1047. Comparer la doctrine des Épicuriens et celle des Stoïciens sur le souverain bien. (Sorbonne, 1875.)

1048. Parallèle du sage stoïcien et du sage épicurien. (Douai, juillet 1886.)

1049. Épicuriens et Stoïciens. Ressemblances et différences. Signifi-

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, pages 520-323.

cation de ces deux termes dans notre langue. Lequel des deux vaut mieux pour la tranquillité et la dignité de la vie?

(Dijon, novembre 1892.)

1050. Sur quoi portait le débat entre les Spicuriens et les Stoïciens (1)?

(Sorbonne, 1868.)

1051. Apprécier le jugement que que porte La Fontaine dans les vers suivants sur le stoïcisme :

> ... Ils retranchent de l'âme ...
> Désirs et passions, le bon et le mauvais,
> Jusqu'aux plus innocents souhaits.
> Contre de telles gens quant à moi je réclame :
> Ils ôtent à nos cœurs le principal ressort
> Et font cesser de vivre avant que l'on soit mort.

(Poitiers, 1888.)

1052. Qu'est-ce qu'un stoïcien, un épicurien, un pyrrhonien, un platonicien, un péripatéticien, un néoplatonicien (2) ?

(Sorbonne, 1868.)

1053. Qu'est-ce qu'un platonicien, un péripatéticien, un pyrrhonien un épicurien, un stoïcien, un néoplatonicien?

(Rennes, novembre 1892.)

LA PHILOSOPHIE A ROME.

CL.

Analyser sommairement la première partie du traité de Cicéron *De Officiis* (3).

(Sorbonne, octobre 1887.)

Plan. — 1. Le *De Officiis* est le chef-d'œuvre philosophique de Cicéron.

2. Il s'est inspiré, en l'écrivant, de Panétius, de Posidonius, d'Athénodorus Calvus et d'Hécaton.

3. Le *De Officiis* se divise en trois livres et cinq parties.

4. Dans le préambule du 1er livre (ch. I, IV), Cicéron adresse des conseils à son fils Marcus, fait ressortir l'importance de la question du *devoir* et donne la division de la morale, des devoirs et de son traité

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 516-519.

(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 254-226.

(3) Voir Desjardins, *les Devoirs, Essai sur la morale de Cicéron*; — Thiaucourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques.*

5. Après avoir défini l'*honnête*, « ce qui est louable de sa nature, alors même que personne ne le louerait, » il en indique les quatre sources :

a) la *sagesse* ou la *prudence*, dans la pratique de laquelle il y a deux règles à suivre (ch. VI);

b) la *justice*, qui comprend la *justice* proprement dite et la *bienfaisance* : — (double règle de la justice; origine du droit de propriété; fondement de la bienfaisance et de la justice; deux sortes d'injustices, leurs causes; circonstances où l'on n'est pas tenu d'accomplir ses promesses; — règles à suivre dans l'exercice de la bienfaisance; degrés divers dans la société des hommes (ch. VII, XVII);

c) la *grandeur d'âme*, qui est « la vertu combattant pour l'équité, » se reconnaît à deux caractères principaux, et se révèle soit dans les affaires civiles, soit dans la guerre (devoirs des chefs d'armée, devoirs des magistrats) (ch. XVIII, XXVI);

d) le *decorum*, qui comprend tout un chœur de vertus et nous impose des devoirs généraux et des devoirs particuliers, dont les uns se rapportent à l'âme et les autres au corps, à la profession que l'on exerce (ch. XXVII-XLII).

6. Dans les trois derniers chapitres (XLIII, XLV), Cicéron parle des *degrés de l'honnête*.

7. Le code de morale patricienne qui porte le nom du *De Officiis* est aussi admirable pour le fond que pour la forme.

Développement. — Le *De Officiis* ou *Traité des devoirs*, composé par Cicéron (106-43 av. J.-C.) en l'an 44 av. J.-C. (710 de Rome), après la mort de César, passe généralement pour le chef-d'œuvre philosophique du grand orateur romain, et c'est incontestablement celui de ses ouvrages où il a mis le plus de son âme, de son expérience et de sa vie.

Il s'est inspiré en l'écrivant, comme M. Thiaucourt l'a montré dans son *Essai sur les écrits philosophiques de Cicéron*, d'abord d'un traité de Panétius sur le *Convenable*, Περὶ τοῦ καθήκοντος, puis d'un traite de Posidonius (1) sur le même sujet, probablement aussi des Κεφάλαια d'Athénodorus Calvus et de la *Morale* d'Hécaton. Ce sont là des sources essentiellement stoïciennes : « *Sequemur igitur potissimum stoïcos* ».

Le *De Officiis* comprend trois livres et cinq parties : la première traité de l'*honnête* et la seconde des *degrés de l'honnête* (c'est l'objet du 1er *livre*); la troisième traite de l'*utile* et la

(1) Panétius et Posidonius étaient des Stoïciens mitigés de la fin du second siècle av. J.-C.

quatrième des *degrés de l'utile* (c'est l'objet du 2e *livre*); la cinquième (3e *livre*) a pour objet la *comparaison de l'honnête et de l'utile*. (*De Officiis* : liv. 1er, c. 3.)

Dans le préambule du 1er livre (ch. I-IV), Cicéron conseille à son fils Marcus, qui suit à Athènes les leçons du philosophe Cratippe, de mener de front l'étude des lettres latines et celle des lettres grecques et de lire non seulement les discours, mais encore les écrits philosophiques de son père, pour arriver à l'alliance naturelle de la faculté oratoire et du talent philosophique, qu'on a remarquée dans Platon et Démosthène, Aristote et Isocrate (ch. I). Il n'a pas trouvé de question plus importante à traiter pour son fils que celle du *devoir*, qui embrasse la vie tout entière. Seulement, certaines écoles se sont interdit de parler du devoir. Pour lui, Cicéron, il suivra de préférence dans cette question les Stoïciens, mais en gardant toute sa liberté (ch. II). Après avoir distingué deux grandes questions en morale, la question du souverain bien et la question des préceptes, Cicéron définit le devoir *parfait* et le devoir *moyen*, expose, critique et complète la division de Panétius, à propos du devoir. — Il en vient à décrire les éléments constitutifs de l'*honnête* (ch. V).

D'après lui, l'*honnête* est le bien absolu qu'il faut rechercher pour lui-même et pour lui seul, « *propter se expetendum* »; l'honnête est « ce qui demeure honnête, alors même que personne ne le reconnaîtrait comme tel; c'est ce qu'il est vrai de dire louable de sa nature, alors même que personne ne le louerait : *Quod, etiam si nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile.* » Si l'honnête se manifestait à nous dans toute sa beauté, il exciterait dans nos âmes, au dire de Platon, d'ineffables amours. Mais nous n'en voyons, pour ainsi dire, que l'image et les formes.

Ce sont les quatre vertus suivantes : la *prudence* ou la *sagesse*, la *justice*, le *courage* ou la *grandeur d'âme* et la *tempérance* ou le *decorum* (ch. V).

La *sagesse* ou la *prudence* consiste dans la connaissance de la vérité, qui répond à l'un de nos penchants les plus naturels; la science fait notre gloire, l'ignorance ou l'erreur notre honte. Deux écueils sont à éviter dans la recherche de la vérité : 1° Il ne faut pas prendre pour connues les choses inconnues et

leur donner son assentiment à la légère; 2° il ne faut pas consacrer trop de temps à des choses obscures et inutiles; car tout le mérite de la vertu consiste dans l'action : « *Virtutis enim laus omnis in actione consistit* » (ch. VI).

La *justice,* sur laquelle repose tout l'ordre social, consiste dans un inviolable respect pour tous les droits et pour tous les engagements contractés; elle comprend la *justice proprement dite* et la *bienfaisance* ou libéralité.

La première loi de la justice, c'est de ne nuire à personne, à moins d'y être provoqué par une injustice : « *Ne cui quis noceat, nisi lacessitus injuria.* » La seconde, c'est d'user avec tous de ce qui est à tous, et de n'user en propre que de ce qui est à soi. Or, le droit de propriété s'acquiert par une occupation ancienne, par la victoire, par un contrat ou par une loi.

La *bienfaisance* a sa source dans l'idée de la fraternité qui existe entre tous les hommes.

Le fondement de la *justice*, c'est la bonne foi. On peut violer cette vertu de deux manières, en commettant soi-même l'injustice, et en la laissant commettre, quand on peut l'empêcher. — Les causes de la première espèce d'injustice sont la crainte d'être prévenu par un ennemi, le désir des richesses, la passion des honneurs, de la gloire et du pouvoir. — Les causes de la seconde espèce d'injustice sont la crainte de se faire des ennemis, l'amour de la tranquillité, l'attachement excessif à ses intérêts. Il faudrait cependant ne jamais perdre de vue la pensée du poète :

Homo sum et humani nihil a me alienum puto.

Les obligations que nous impose la justice varient avec les circonstances, et il est des cas où la raison nous dit que nous ne sommes pas tenus d'accomplir nos promesses : « *Summum jus, summa injuria.* Droit extrême, extrême injustice. » En dehors de ces cas, il faut être fidèle à tous ses engagements.

Nous avons des devoirs à remplir même envers ceux qui nous ont fait injure, et le châtiment et la vengeance doivent avoir des bornes : « *Est enim ulciscendi et puniendi modus.* »

La guerre, elle aussi, a ses lois sacrées. Elle n'est juste qu'autant qu'on ne l'entreprend qu'après avoir épuisé les moyens de conciliation et pour repousser l'injustice et la vio-

lence, et qu'autant qu'on se conforme, en la déclarant et en la faisant, au droit fécial et au droit des gens.

La justice nous impose encore des devoirs envers les esclaves. Il faut les traiter comme des mercenaires, exiger d'eux le travail, mais leur fournir le nécessaire : « *Operam exigendam, justa præbenda.* »

Des deux sortes d'injustice, la fraude et la violence, la première est la plus odieuse; car il n'y a rien de plus détestable que l'hypocrisie.

La *bienfaisance* est la vertu la plus naturelle à l'homme; mais elle exige beaucoup de précautions. Il faut : 1° qu'elle ne nuise à personne; 2° qu'elle soit proportionnée à nos ressources; 3° qu'elle ait égard au mérite de chacun.

Avant tout, on doit être bienfaisant envers ceux de qui l'on a reçu quelque service. La reconnaissance est le plus impérieux des devoirs. En dehors de ce cas, plus sont étroits les liens qui nous unissent aux autres hommes, plus doit être grande notre libéralité. De là, ces services généraux que nous devons à tout homme, par cela seul qu'il est homme, cette bienveillance plus cordiale qu'il faut avoir pour ses compatriotes, pour sa famille, pour ses amis, et enfin ce dévouement absolu à la patrie, dont l'amour résume en lui tous les amours (ch. VII-XVIII).

Après la justice et la bienfaisance, vient le *courage* ou la *grandeur d'âme*. C'est la vertu la plus éclatante et la plus célébrée. Les Stoïciens l'ont parfaitement définie en disant qn'elle est la force combattant pour l'équité : « *Virtutem esse dicunt propugnantem pro æquitate.* » Sans la justice, en effet, elle dégénère en brutalité, en audace, en amour effréné du pouvoir.

La véritable grandeur d'âme se reconnaît à deux caractères principaux : le mépris des biens extérieurs et l'accomplissement d'actions grandes et difficiles. N'estimer que l'honneur et fouler aux pieds ce que le vulgaire adore, l'or, les voluptés et la gloire, voilà ce que sait faire une âme forte et courageuse pour acquérir le calme et la sérénité. Cependant, si l'on se sent quelque aptitude pour les affaires publiques, il faut bien se garder d'une lâche oisiveté et descendre courageusement dans la lice; car c'est par la gestion des affaires publiques que se

manifeste le plus la grandeur d'âme. — Elle éclate dans les fonctions civiles encore mieux que dans les exploits militaires :

Cedant arma togæ; concedat laurea laudi!

La sagesse qui veille au dedans est plus glorieuse que la force qui combat au dehors. — A la guerre, il faut éviter toute imprudence, toute témérité excessive, toute cruauté inutile, toute lâcheté honteuse, et savoir sacrifier sa propre gloire au salut de sa patrie. — Dans les magistratures et les fonctions civiles, il faut : 1° se dévouer à l'intérêt de ses concitoyens, sans se préoccuper de ses propres avantages; 2° étendre sa vigilance sur tout le corps de l'État et ne point favoriser un parti au détriment des autres, ce qui amène la guerre civile et la ruine des États. L'homme d'État doit encore savoir mourir plutôt que de violer les lois et la justice, punir quand il le faut, mais avec équité et sans colère, ne montrer pour personne ni mépris ni arrogance et porter avec dignité la bonne comme la mauvaise fortune. — En dehors de cette grandeur d'âme qui se déploie dans les affaires publiques, il y a une grandeur d'âme qui s'exerce dans la vie privée et qui consiste à accroître sa fortune par l'ordre, l'économie, le travail, et à s'en faire un instrument de bienfaisance et de libéralité (ch. XVIII, XXVI).

Reste la quatrième et dernière source de l'honnête, dans laquelle Cicéron comprend tout un chœur de vertus : la pudeur, la tempérance, la modestie, le calme de l'âme, la mesure en toutes choses. L'ensemble de ces vertus, qui constitue le τό πρέπον des Grecs, peut s'appeler en latin le *decorum*. Le *decorum* est comme une certaine fleur de l'honnête dont il est inséparable.

Les devoirs généraux qu'il nous impose se ramènent à deux : observer les lois de la nature, qui ne nous égare jamais, quand nous la prenons pour guide; soumettre les appétits et les passions au royal empire de la raison.

Les devoirs particuliers qui se rapportent au *decorum* sont très nombreux. — Ce sont, d'abord, les devoirs relatifs aux jeux, à la plaisanterie, aux plaisirs, qui doivent être toujours marqués au coin de l'urbanité et du bon goût. — Ce sont ensuite les devoirs concernant le caractère, auquel il faut obéir sans jamais violer les devoirs généraux; — les obliga-

tions que nous impose le choix d'un état de vie, dans lequel il faut apporter beaucoup de prudence et de circonspection; — les préceptes particuliers aux divers âges de la vie : le jeune homme est tenu de respecter les vieillards et de réprimer ses passions; les vieillards doivent consacrer leur temps à l'éducation de la jeunesse; les magistrats, veiller au maintien des lois; les particuliers, vivre avec leurs concitoyens sur le pied de la plus parfaite égalité.

En dehors de ces devoirs qui se rapportent à l'*âme*, il en est d'autres qui concernent le *corps* plutôt que l'âme. — Trois qualités sont nécessaires dans le maintien extérieur : la bonne grâce, le tact, une tenue convenable; car rien n'est plus révoltant que la doctrine des Cyniques, qui foulent aux pieds la pudeur. — Si la grâce convient à la femme, il faut à l'homme de la dignité, un teint où brille la santé, qu'entretient l'exercice, et une propreté sans affectation. — Dans la conversation, qu'on respecte ceux à qui l'on parle; qu'on ne prenne pas la parole pour soi seul; qu'on sache se taire quand il faut et qu'on ne se rende pas ridicule en parlant trop souvent de ses mérites. — Un citoyen qui veut occuper un rang élevé dans l'État doit avoir une maison appropriée à sa dignité. Mais en toutes choses il doit garder le juste milieu. — La bienséance est complétée par l'*ordre et l'à-propos*, ou l'art de choisir en tout le moment, l'occasion favorable. Que toutes les actions de notre vie se tiennent et soient en parfaite harmonie les unes avec les autres. Observons les défauts des autres pour mieux les connaître en nous-mêmes. Consultons les hommes d'expérience; sachons faire la différence entre le citoyen et l'étranger, le particulier et l'homme d'État.

Parmi les professions, il en est d'odieuses, comme celle des usuriers, de viles, comme celles qui ne servent qu'aux besoins du corps. Les plus estimables sont celles qui exigent le plus de savoir; mais aucune n'est au-dessus de l'agriculture, qui est la plus belle, la plus féconde occupation d'un homme libre (ch. XXVII, XLII).

Les trois derniers chapitres du 1er livre contiennent la seconde partie du *De Officiis* et sont consacrés à une rapide comparaison des devoirs ou des *degrés de l'honnête*. Nous devons penser d'abord aux dieux immortels, puis à nos parents,

enfin aux autres hommes, suivant la nature des liens qui nous unissent à eux. D'ailleurs, la vie active est supérieure à la vie contemplative, et la méditation elle-même se tourne finalement au profit de l'État, puisque les grands philosophes ont été éminemment utiles à leurs semblables, parce qu'ils ont su être avant tout de grands éducateurs (ch. XLIII, XLV.)

Telle est, d'après le 1er livre du *De Officiis*, l'essence et la description de l'honnête et du juste : c'est la réunion des quatre vertus cardinales qui la constitue. Presque rien ne manque au tableau que nous en a laissé le grand orateur romain, et on ne sait ce qu'on doit y admirer le plus, de l'élévation des pensées, de la délicatesse des sentiments, du patriotisme généreux qui respire dans tout le *De Officiis*, ou bien du style abondant et harmonieux et des exemples si heureusement choisis qui enrichissent l'ouvrage. Ce code philosophique et littéraire de morale patricienne nous fait aimer la vertu en même temps qu'il nous l'apprend, et ceux qui recherchent les grandes idées et les beaux sentiments présentés sous une forme attrayante et splendide, doivent étudier avec une respectueuse reconnaissance ce monument précieux de la sagesse antique, que Cicéron semble n'avoir destiné qu'à son fils et qui, aujourd'hui encore, peut servir à l'instruction de tous.

Sujets donnés au baccalauréat. — 1054. Du caractère de la philosophie de Cicéron (1). Sorbonne, décembre 1880.)

1055. Le stoïcisme à Rome. (Poitiers, 1887.)

1056. Que savez-vous d'Épictète et de Marc-Aurèle (2)? (Sorbonne, 1823.)

CLI.

La philosophie scolastique.

(Nancy, 1884.)

Plan. — 1. La philosophie *scolastique* est la philosophie enseignée au moyen âge depuis la fin du huitième siècle jusqu'à la Renaissance.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 527-530.
(2) Voir ce sujet *ibidem*, p. 529-534.

2. Elle comprend trois périodes : une période de *formation*, du huitième au douzième siècle ; une période de *gloire*, le treizième siècle, et une période de *décadence*, le quatorzième et le quinzième siècles.

3. Dans sa *première* période, la Scolastique travaillait sur un fond peu riche et peu varié et ses principaux représentants sont :

a) au huitième siècle, Alcuin, au neuvième, Jean le Scot l'Erigène, au dixième, Gerbert ;

b) au onzième, saint Anselme, à la fin du onzième et au douzième Roscelin, Guillaume de Champeaux, Abélard, saint Bernard, Pierre Lombard, Hugues et Richard de Saint-Victor, Gilbert de la Porrée et Jean de Salisbury.

4. Au *treizième siècle*, la philosophie scolastique jeta le *plus vif éclat*, grâce à la diffusion des livres d'Aristote par les Arabes et les Juifs et à l'apparition des Dominicains et des Franciscains, dont les plus illustres furent :

a) pour les Dominicains, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et Vincent de Beauvais ;

b) pour les Franciscains, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, saint Bonaventure, Roger Bacon ,

c) en dehors desquels il faut signaler Guillaume d'Auvergne, Henri de Gand, Richard de Middleton, François de Mayronis et Raymond Lulle.

5. Le quatorzième et le quinzième siècle ont été pour la *Scolastique* une époque de décadence où, à côté de quelques continuateurs de saint Thomas, on a vu des nominalistes, des réalistes, des mystiques.

6. Les caractères généraux de la *Scolastique* sont : — la subordination à la théologie, — la soumission à l'autorité d'Aristote, — la méthode syllogistique — et une terminologie barbare, qui n'empêchent pas de voir dans la philosophie du moyen âge un des plus nobles efforts de l'esprit humain.

Développement. — La philosophie *scolastique*, — ainsi appelée parce qu'à l'origine elle était enseignée dans les écoles, *scholæ*, fondées par Charlemagne et dont le chef s'appelait *Scolasticus*, écolâtre, — est la philosophie qui a régné au moyen âge, depuis la fin du huitième siècle jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, ou plutôt jusqu'à la Renaissance, au commencement du seizième siècle.

Dans cette durée de sept siècles, on distingue ordinairement trois périodes : une période de *formation*, qui va de la fin du huitième siècle à la fin du douzième ; une période de *gloire*, le treizième siècle, qui est l'âge d'or de la philosophie scolastique, et une période de *déclin et de décadence*, qui comprend le quatorzième et le quinzième siècles.

Au premier âge de la Scolastique, toutes les ressources de la philosophie se bornaient, en dehors des livres sacrés et des Pères latins, à l'*Organon* d'Aristote, traduit et commenté par Boèce et Cassiodore, aux *Étymologies* de saint Isidore de Séville (570-636) et au *Manuel de Dialectique* de Bède le Vénérable (673-732).

Les plus illustres représentants de la philosophie scolastique dans sa *période de formation* sont :

Au huitième siècle, Alcuin, (725-804), auteur d'un traité *De septem artibus;*

Au neuvième siècle, Jean le Scot l'Erigène, dont on a dit qu'il était le dernier des Alexandrins fourvoyé au moyen âge;

Au dixième siècle, Gerbert (930-1003), célèbre par les progrès qu'il a fait faire à toutes les sciences;

Au onzième siècle, saint Anselme, archevêque de Cantorbéry (1034-1103) et auteur du *Monologium, seu exemplum meditandi de ratione fidei* et du *Proslogium, seu fides quærens intellectum;*

A la fin du onzième siècle et au douzième, Roscelin, chanoine de Compiègne et le chef des nominalistes, dans la fameuse querelle des *Universaux;* Guillaume de Champeaux, archidiacre de Paris, qui enseignait le réalisme; Abélard (1079-1142), célèbre par ses aventures, par son éloquence qui peuplait les déserts d'auditeurs et par les condamnations que lui valurent son conceptualisme, son livre *Sur la Trinité* et surtout le *Sic et non*; saint Bernard (1091-1153), le plus grand écrivain et le plus grand orateur du douzième siècle, le plus illustre adversaire d'Abélard; Pierre Lombard (1100-1164), évêque de Paris et dit le Maitre des sentences, à cause de quatre *Livres de Sentences* dans lesquels il a rassemblé avec ordre les opinions des Pères de l'Église sur chaque question théologique et qui ont provoqué plus de 500 commentaires; Hugues et Richard de Saint-Victor, auteurs d'ouvrages de théologie mystique; Gilbert de la Porrée et Jean de Salisbury, disciple d'Abélard.

Au treizième siècle, la *Scolastique jeta le plus vif éclat* dans l'Université fondée par Philippe-Auguste et devenue bien vite l'école de l'Europe entière. Deux circonstances contribuèrent puissamment au développement de la philosophie : 1° la *diffusion des ouvrages d'*Aristote, commentés par les Arabes, Al Farabi, Avicenne, Averrhoès, et traduits par les juifs Avicebron et

Maimonide; 2° l'*apparition de deux ordres religieux*, l'ordre de Saint-Dominique et l'ordre de Saint-François d'Assise, dont la rivalité féconde au sein de l'Université de Paris produisit des monuments immortels de science et de génie, admirables surtout par l'alliance étroite de la raison et de la foi.

Après les désordres et la confusion provoqués par l'hérésie des Vaudois et des Albigeois et par l'enseignement panthéiste d'Amaury de Bène et de son disciple David de Dinant, l'ordre de Saint-Dominique produisit trois principaux philosophes et théologiens :

Albert le Grand (1205-1280), professeur à Cologne et à Paris, évêque de Ratisbonne, et connu sous le nom de Docteur universel, à cause de son immense érudition, qui faisait dire de lui : *Magnus in magia, major in philosophia, maximus in theologia* ;

Saint Thomas d'Aquin (1225-1274), d'abord disciple d'Albert le Grand et bientôt maître à son tour et maître incomparable, connu sous le nom de Docteur angélique, que lui ont valu ses nombreux ouvrages (18 volumes in-folio) et en particulier ses *Commentaires* sur Aristote, sur saint Paul, sur les *Évangiles* (*Catena aurea*), sa *Somme contre les Gentils* ou *Somme philosophique* et surtout sa *Somme théologique*, qu'on a appelée le « Testament du moyen âge », et qui avec ses trois parties : de Dieu et de ses œuvres, du Mouvement de la créature raisonnable vers Dieu, et de Jésus-Christ, des Sacrements et de la vie future, nous apparaît comme une vaste et admirable synthèse, dans laquelle trouvent place toutes les questions de la théologie catholique, qui y sont résolues avec un ordre d'une simplicité et d'une fécondité étonnantes;

Vincent de Beauvais (1200(?)-1264), lecteur de saint Louis et auteur du *Speculum mundi* ou *Speculum majus*, qui est une véritable encyclopédie des connaissances humaines au treizième siècle.

L'ordre de Saint-François fut représenté avec éclat par

Alexandre de Halès, le Docteur irréfragable;

Jean de la Rochelle, auteur d'un *Traité de l'âme*;

Jean de Fidanza, dit saint Bonaventure (1221-1274), connu sous le nom de Docteur séraphique, que lui ont valu ses ouvrages mystiques, *Biblia pauperum*, *Breviloquium*, *Centiloquium* et surtout son *Itinerarium mentis ad Deum*;

Duns Scot (1275-1309), le Docteur subtil, le chef de l'école opposée à celle de saint Thomas et qui a donné le signal des luttes célèbres entre Scotistes et Thomistes;

Roger Bacon (1214-1294), appelé le Docteur admirable à cause de ses travaux et de ses découvertes scientifiques, qui lui valurent tant de persécutions et de déboires.

A ces illustres représentants de la Scolastique au treizième siècle, il faut ajouter Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris; Henri de Gand, le Docteur solennel; Richard de Middleton, le Docteur très solide et très instruit; François de Mayronis, le Docteur illuminé et pénétrant et le Maître des abstractions; enfin, Raymond Lulle, célèbre par ses aventures et par le succès de son *Grand art*, *Ars magna*, qui est la détermination *à priori* de toutes les formes, de toutes les combinaisons de la pensée et l'indication artificielle, saisissable à l'œil, de tous les syllogismes applicables à toutes les choses.

Le quatorzième et le quinzième siècles sont pour la Scolastique une *époque de dissolution et de décadence :* plus de grands génies, plus de grands systèmes; rien que des philosophes et des théologiens presque tous médiocres, qui se perdent dans les ergoteries et les subtilités de la syllogistique, du *nominalisme* et du *réalisme*, et qui, par dégoût des abstractions et des discussions frivoles, s'engagent dans les voies séduisantes du *mysticisme*.

Tandis que les *traditions* de saint Thomas étaient continuées par Pierre de Tarentaise, Gilles de Colonne ou Gilles de Rome, Hervé le Breton, Thomas de Bradwardine et enfin Dante, l'immortel auteur de la *Divine Comédie*, — le *nominalisme* était enseigné par le célèbre franciscain Guillaume d'Occam, le Docteur invincible, par Durand de Saint-Pourçain, le Docteur très résolu ou très résolutif, par Jean de Buridan, recteur de l'Université de Paris et connu par son déterminisme, et par Pierre d'Ailly, l'aigle des Docteurs de la Gaule, le Marteau des hérétiques.

Le *réalisme* fut professé par Walter Burleigh, *Doctor planus et perspicuus*. — Les principaux *mystiques* du quatorzième et du quinzième siècles furent Jean Tauler, Pétrarque d'Arezzo, Raymond de Sebonde, dont le *Livre de la nature* a été traduit par le père de Montaigne, Thomas à Kempis, auteur des *Soliloques*, peut-être de l'*Imitation*, et Jean Lecharlier, dit Gerson

(1363-1429), chancelier de l'Université de Paris, connu sous le nom de *Doctor christianissimus* et auteur de la *Théologie mystique,* qui est comme la fleur la plus belle et le fruit le plus doux de la charité chrétienne.

Telle est, dans l'ensemble de ses développements, la philosophie scolastique, dont les caractères généraux ont été maintes fois mis en lumière.

Le premier de ces caractères, c'est la *subordination de la philosophie à la théologie.* Le moyen âge, en effet, n'étant dans l'ordre intellectuel que le règne absolu de la religion chrétienne, la philosophie de cette époque ne pouvait être que le travail de la pensée au service de la foi régnante et sous la surveillance de l'autorité religieuse. Le fond des doctrines était tout trouvé, tout fixé : il ne s'agissait que de les développer, de les expliquer, de les présenter avec ordre et méthode; c'était tout le rôle de la philosophie qui s'intitulait modestement la servante de la théologie, *ancilla theologiæ.* Toutefois, cette dépendance est loin d'être la même aux diverses époques de la Scolastique : pendant la *première période*, philosophie et théologie ne font qu'un; la première n'est qu'une forme de la seconde; pendant la *seconde période*, les deux sciences sont alliées, comme deux personnes amies, nullement jalouses; la raison et la foi se donnent la main et se prêtent un mutuel secours dans les ouvrages des grands docteurs; pendant la *troisième période*, la philosophie se détache peu à peu de la théologie et tend à devenir de plus en plus indépendante.

Un second caractère de la Scolastique, c'est sa *soumission à l'autorité d'Aristote :* il fait loi sur toutes les questions que la foi n'a pas résolues; il est le maître, le philosophe par excellence; quand il a parlé, tout est dit; on n'a qu'à s'incliner : « *Magister dixit, Philosophus ait* », répètent sans cesse les Scolastiques, rejetant comme fausse *à priori* toute opinion qui contredit l'*Organon.* Ce respect exagéré a, sans doute, sa raison d'être dans l'exactitude et la précision d'Aristote : il s'explique surtout, quand on songe que le moyen âge ne connut longtemps que les ouvrages de ce philosophe; mais il n'en a pas moins été fâcheux pour les progrès de la science, qu'il condamne à la routine et à l'immobilité.

Un autre caractère distinctif de la Scolastique, c'est sa *mé-*

thode : cette méthode consiste uniquement dans le syllogisme, la déduction, la démonstration. Dès lors, en effet, que la doctrine est toute faite dans les livres sacrés, l'intelligence doit s'appliquer exclusivement à déduire des vérités révélées tout ce qui peut s'y trouver contenu. De là le dédain de l'observation et de l'expérience, même dans les sciences physiques et naturelles. De là le culte exagéré de la forme syllogistique; de là des distinctions, des divisions, des subdivisions à l'infini; de là les subtilités souvent inintelligibles dans lesquelles tombent les logiciens du moyen âge, surtout à l'époque de la décadence de la Scolastique.

Ce qui distingue enfin cette philosophie, c'est son *langage obscur* et sa terminologie barbare. On les a souvent tournés en ridicule : on a eu tort; car l'esprit humain n'arrive pas d'un seul coup à la perfection du langage et de la méthode, et les Scolastiques, qui avaient tout à créer, ont dû nécessairement laisser quelque chose à faire à leurs successeurs. Ce qu'il y a de rude et de sévère dans la forme scolastique est le fait de l'époque plutôt que des grands hommes qui la représentent. D'ailleurs, comme le dit fort bien M. Barthélemy Saint-Hilaire, c'est à elle que les langues modernes, alors en voie de formation, ont dû la précision et la clarté qui font leur supériorité sur les langues anciennes.

La Scolastique nous apparaît en définitive, comme *l'un des plus vigoureux et des plus nobles efforts de l'esprit humain* pour résoudre les grands problèmes qui l'agitent. Sur tous ces grands problèmes, elle a fixé la doctrine pour tout cœur catholique, qui s'incline avec respect devant les décisions des docteurs du treizième siècle.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1057. Quel jugement faut-il porter sur la Scolastique?

(Bordeaux, 1860.)

1058. Que savez-vous de la querelle des Universaux au moyen âge?

(Sorbonne, 1878.)

PHILOSOPHIE MODERNE.

CLII.

Nommer les plus grands philosophes modernes en caractérisant brièvement leur doctrine (1).

(Sorbonne, 21 mars 1874.)

Plan. — Les plus grands philosophes modernes sont :

1. *Bacon*, célèbre par la révolution qu'il a opérée dans les sciences physiques et naturelles et la théorie de la méthode expérimentale qu'il a donnée dans le *Novum organum;*

2. *Descartes*, le chef de l'école spiritualiste française, qui, voulant refaire à lui seul l'édifice de la connaissance humaine, débute par le doute méthodique et tire du *Cogito, ergo sum* son spiritualisme et son mécanisme;

3. *Spinoza*, dont le panthéisme formaliste ou d'immanence découle de sa définition de la substance;

4. *Leibniz*, génie encyclopédique, adversaire de Locke et de son empirisme, auteur de la théorie dynamiste des monades avec ses conséquences, harmonie préétablie, optimisme, déterminisme;

5. *Thomas Reid*, le chef de l'école Écossaise, le Socrate du dix-huitième siècle;

6. *Emmanuel Kant*, célèbre par son criticisme et qui se vantait d'avoir opéré en métaphysique une révolution analogue à celle de Copernic en astronomie.

Développement. — Les plus grands philosophes modernes sont *Bacon*, *Descartes*, *Spinoza* et *Leibniz* (2) au dix-septième siècle; et au dix-huitième, *Thomas Reid* et *Kant*.

François *Bacon*, chancelier d'Angleterre (1560-1626), est célèbre par la révolution qu'il a opérée dans les sciences physiques et naturelles, en substituant à la méthode syllogistique, qui les condamnait à l'immobilité, la méthode expérimentale et inductive, qui leur a permis de faire les progrès les plus heureux.

Après avoir consacré la première partie de son *Instauratio*

(1) Voir Renouvier, *Manuel de la philosophie moderne;* — Papillon, *Histoire de la philosophie moderne;* — Janet, *Les Maîtres de la pensée moderne;* — De Rémusat, *Histoire de la philosophie moderne en Angleterre; Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie.*

(2) On pourrait nommer encore Malebranche et Locke.

magna à parler de la dignité et de l'accroissement des sciences, *De dignitate et augmentis scientiarum*, Bacon expose dans la seconde partie, dans le *Novum organum*, la méthode nouvelle, condition de tout progrès : cette méthode commence par l'observation et l'expérimentation et se continue par l'induction, qui s'élève à la conception des causes, non pas des causes efficientes et des causes finales, dont la recherche est stérile en physique, mais seulement des causes formelles ou plutôt des lois qui président à la production des phénomènes. Quant à la métaphysique, Bacon s'en défie et doute de sa puissance. De là la tendance sensualiste de sa doctrine, qui fait de lui le chef de l'école empirique anglaise, représentée par Hobbes, Locke, David Hume, Hamilton, Stuart Mill et Herbert Spencer.

René *Descartes* (1596-1650) est le chef de l'école spiritualiste française. « Ayant remarqué qu'il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main des divers maîtres qu'en ceux auxquels un seul a travaillé », il veut refaire à lui seul l'édifice de la philosophie et de la scienc e: c'est là la pensée constante de sa vie et il l'exprime d'un jet dans le *Discours de la Méthode* (1637), dont ses autres ouvrages, les *Méditations* (1641), les *Principes de la philosophie* (1644), le *Traité des Passions* (1647), le *Traité du monde ou de la lumière*, etc., ne sont que le développement. Après avoir formulé sa méthode, qu'il ramène à quatre préceptes aussi simples que généraux, règle de l'évidence, règle de l'analyse, règle de la synthèse; après s'être formé une morale par provision, qui ne consiste qu'en trois ou quatre maximes, Descartes rejette absolument tout ce en quoi il pourra imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne lui restera point après cela quelque chose en sa créance qui soit entièrement indubitable. Il s'aperçoit bientôt que son doute méthodique s'arrête devant cette vérité inébranlable : *Cogito, ergo sum,* dont il fait le premier principe de sa philosophie. — Il en tire d'abord la distinction de l'âme et du corps, dont toute l'essence, ou la nature n'est que de penser, et du corps qui n'est qu'une chose étendue, *res extensa*. Il en tire ensuite le critérium de la certitude, la règle de l'évidence. Il en tire même les preuves de l'existence de Dieu, qu'il établit par l'origine de l'idée d'être parfait, par l'imperfection de la nature humaine et par l'idée même d'être

parfait, idée qui lui semble innée, comme celle du moi, parce que ni l'une ni l'autre ne saurait venir des sens. — Quant au monde, Descartes le conçoit comme un problème de mécanique : « *Omnia apud me mathematice fiunt*, » dit-il quelque part. « Donnez-moi de l'étendue et du mouvement, dit-il encore, et je vais créer un monde. » « C'est le mouvement seul, qui, selon les effets qu'il produit, s'appelle tantôt chaleur, tantôt lumière. » De là la théorie des *animaux machines* ou de l'automatisme des bêtes. De là encore le nom de *mécanisme géométrique* donné à la doctrine de Descartes. Elle avait surtout pour but de réfuter les sceptiques, les matérialistes et les athées, et Bossuet regrette dans ses *Lettres* « qu'on n'ait pas su en tirer tout le fruit qu'on en pouvait espérer pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme. » Quoi qu'il en soit, le cartésianisme a exercé sur le XVIIe siècle une influence prodigieuse.

Baruch *Spinoza* (1632-1677) est un juif hollandais, célèbre par la vigueur de génie avec laquelle il a exposé le panthéisme d'immanence et le fatalisme qui en est la conséquence dans son *Tractatus theologico-politicus* et dans son *Ethica more geometrico demonstrata*. — C'est, en effet, la méthode géométrique qu'il applique à la philosophie : des définitions d'abord et des axiomes, puis des théorèmes, des propositions suivies de corollaires. — Tout le système de Spinoza découle de la définition qu'il donne de la substance : « *Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur.* » Si la substance existe par elle-même, elle est infinie et il ne saurait y avoir qu'une substance, dont la pensée et l'étendue sont les attributs et dont les esprits et les corps sont les modes nécessaires ou les formes immanentes. Il n'y a donc en Dieu qu'une liberté nominale, et l'homme n'est qu'un pur phénomène, qu'un « automate spirituel », pour lequel il ne peut y avoir ni moralité véritable, ni devoir, ni droit proprement dit, quoique Spinoza lui donne pour fin d'aimer Dieu et de s'identifier à la nécessité éternelle.

Leibniz (1646-1716), le philosophe de Hanovre, est un génie encyclopédique, qui a embrassé toutes les sciences et qui, en philosophie, a l'ambition de concilier par un large éclectisme « Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les Scolastiques avec les modernes. » — Dans ses *Nouveaux Essais sur l'en-*

tendement humain, à la maxime de Locke et des sensualistes : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, il oppose sa fameuse exception : *Excipe nisi ipse intellectus;* or, l'intelligence, la raison renferme les idées et les vérités nécessaires, en particulier le principe de contradiction et le principe de la raison suffisante. — Au mécanisme de Descartes Leibniz ajoute ce qu'on a appelé le *dynamisme*. D'après lui, les substances sont essentiellement actives : ce sont des forces ou des unités de force, des monades simples, sans partie, créées par Dieu, différant à l'infini par leurs qualités et douées de deux propriétés essentielles, *l'appétition* et la *perception :* l'*appétition*, qui est une sorte de *nisus*, d'effort interne, par lequel les monades changent continuellement et passent d'une perception à une autre; la *perception*, qui est l'état passager par lequel les monades représentent, expriment l'univers tout entier, sous un point de vue particulier. Il y a les monades *nues*, éléments de la matière et des corps, les monades *sensitives* ou les âmes des bêtes, les monades *raisonnables* ou les âmes humaines et la monade *suprême* ou Dieu. Comme les monades « n'ont point de fenêtres par où quelque chose y puisse entrer ou sortir », et qu'elles sont inaccessibles à toute influence du dehors, il faut que Dieu ait déterminé à l'avance leurs changements et leurs relations : c'est là l'*harmonie préétablie*. Il s'ensuit qu'il y a dans le monde un enchaînement de causes et d'effets auquel la volonté ne peut se soustraire et qui fait de l'homme « un automate spirituel » : c'est là le *déterminisme*. Enfin, puisque tout est coordonné dans l'univers, il est impossible de ne pas reconnaître que le monde créé est le meilleur des mondes possibles : c'est là « l'*optimisme*, » que Leibniz établit au nom du principe de la raison suffisante, qui détermine Dieu à choisir, dans l'infinité des univers possibles, celui qui est le plus parfait. — Telle est, dans son ensemble, la monadologie de Leibniz, qui, malgré bien des imperfections et des erreurs, demeure comme l'un des plus puissants efforts de la pensée humaine et du dogmatisme spiritualiste.

Thomas Reid (1710-1796) est le plus illustre représentant et le véritable chef de l'*École Écossaise*, c'est-à-dire de l'école de psychologie, de morale et d'économie politique, qui a fleuri au

dix-huitième siècle dans les universités d'Aberdeen, de Glasgow et d'Edimbourg. La gloire de Thomas Reid, c'est d'avoir été, comme le dit Victor Cousin, « le vrai Socrate du dix-huitième siècle », en pratiquant admirablement la méthode d'observation en psychologie, dans ses *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, ses *Essais sur les facultés intellectuelles*, et en opposant au scepticisme empirique de David Hume la philosophie du sens commun, qui maintient l'autorité de nos diverses facultés intellectuelles, sens, conscience, mémoire, jugement, raison, avec le caractère d'universalité et de nécessité des principes directeurs de la connaissance humaine.

Emmanuel Kant (1724-1804) est le plus grand métaphysicien du dix-huitième siècle et le fondateur d'une école célèbre sous le nom d'*École critique*. Entre le dynamisme dogmatique de Leibniz et de Wolf et le scepticisme de David Hume, issu de l'empirisme de Locke, Kant résolut de tenir un milieu, en remontant aux principes de la connaissance pour en déterminer l'origine, la valeur et la portée. De là ses grands ouvrages : *Critique de la raison pure* (1781-87), *Critique de la raison pratique* (1788), *Critique du jugement* (1790), *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit, Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*, etc.

D'après ce philosophe, les idées de la raison pure, formes de la sensibilité, catégories de l'entendement, idées du moi, du non-moi et de l'absolu, n'ont qu'une valeur subjective, et toutes les fois que l'entendement tente de passer des choses telles qu'elles lui apparaissent, ou *phénomènes*, aux choses en soi, ou *noumènes*, il tombe dans des *antinomies* ou contradictions insolubles. De là le nom d'*idéalisme transcendantal* donné à la doctrine de Kant. — Mais si la raison pure n'a qu'une valeur subjective, les concepts de la raison pratique et l'*impératif catégorique* se présentent à nous avec une autorité absolue : or, de l'existence de la loi morale découlent nécessairement celle de la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, que Kant établit invinciblement au nom de la raison pratique. Il donne ensuite sur l'esthétique des principes remarquables, et expose sur le droit des théories élevées qui découlent de cette maxime : « Agis de telle sorte que tu traites

toujours l'humanité soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen. »

Kant est un des plus grands penseurs des temps modernes, et quoique son langage soit souvent obscur et nuageux, l'influence de son système a été rapide et profonde. Lui-même avait conscience d'avoir opéré en métaphysique une révolution analogue à celle de Copernic en astronomie : il a, en effet, changé le point de vue de la science et déplacé le *centre* du monde intellectuel et moral, en disant que c'est notre pensée qui règle les objets, au lieu qu'on avait soutenu jusque-là avec raison que l'intelligence se réglait sur les choses.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1059. Parmi les philosophes du dix-septième et du dix-huitième siècle, dire celui que vous estimez le plus : justifier votre préférence.

(Lyon, juillet 1888.)

1060. Comparer Bacon et Descartes (1). (Sorbonne, 6 août 1870.)

1061. Revue rapide de la philosophie anglaise depuis le dix-septième siècle jusqu'à nos jours : caractères généraux de cette époque.

(Lyon, juillet 1888.)

1062. Vous caractériserez la philosophie anglaise et vous présenterez dans l'ordre chronologique ses principaux représentants.

(Nancy, 1891.)

1063. Que savez-vous de la philosophie du dix-huitième siècle? (2).

(Sorbonne, juillet 1876.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 542.

(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, p. 559.

PHILOSOPHIE DU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE.

DESCARTES.

CLIII.

Qu'appelle-t-on doute méthodique dans la philosophie de Descartes? En quoi se distingue-t-il du doute des sceptiques (1)?
(Sorbonne, 6 août 1867.)

Plan. — 1. Définition du doute méthodique, d'après Descartes lui-même.

2. Ce doute est développé dans la 1re *Méditation*, après avoir été indiqué au début de la 4e partie du *Discours de la méthode*.

3. Il a été amené par la considération de l'incertitude des sciences que Descartes avait apprises au collège de la Flèche et de la diversité des mœurs des hommes qu'il avait observées.

4. Ce philosopbe révoque en doute
   a) le témoignage des sens;
   b) le témoignage du raisonnement;
   c) toutes les idées que nous avons étant éveillés.

5. Il va jusqu'à supposer, dans sa 1re *Méditation*, que nous sommes les jouets d'un mauvais génie, qui se plaît à nous tromper.

6. Mais il s'arrête devant cette vérité évidente : *Cogito, ergo sum.*

7. Le *doute méthodique* de Descartes diffère du *doute des sceptiques*,
   a) par son point de départ, qui est la croyance à la vérité, dont les sceptiques nient l'existence;
   b) par son caractère provisoire;
   c) par ses conséquences fécondes.

8. On a pourtant reproché à Descartes d'ouvrir la porte au scepticisme, quoiqu'il ne conseille à personne de l'imiter.

Développement. — On appelle *doute méthodique* dans la philosophie de Descartes le procédé par lequel ce philosophe « entreprend de se défaire de toutes les opinions qu'il avait auparavant reçues en sa créance, » pour commencer à nouveau et asseoir sur des bases inébranlables l'édifice de la certitude et de la science.

La *Première Méditation : Des choses que l'on peut révoquer en*

(1) Voir Bouillier : *Histoire de la philosophie cartésienne;* — Charpentier, *Essai sur la Méthode de Descartes;* — Liard, *Descartes.*

doute, est consacrée tout entière à l'exposition développée du *doute méthodique*, que Descartes n'avait fait que résumer au début de la 4e partie du *Discours de la Méthode : Raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de la métaphysique.*

« Nourri aux lettres dès son enfance, » instruit au collège de la Flèche de toutes les sciences qu'on enseignait de son temps, il n'avait pas tardé à s'apercevoir que, si chacune d'elles était estimable, aucune ne présentait assez de certitude pour devenir la base d'une solide philosophie. Il avait donc quitté l'étude des livres pour se mettre à lire dans le grand livre du monde. Mais bientôt mécontent du résultat de ses voyages et de la pratique des hommes, dans les mœurs desquels il remarquait quasi autant de diversité que dans les opinions de philosophie, il prit un jour la résolution d'étudier en lui-même pour y trouver et sa méthode et les principes de sa nouvelle philosophie.

C'est ainsi qu'il fut amené à « rejeter comme absolument faux tout ce en quoi il pourrait imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne lui resterait point après cela quelque chose en sa créance qui fût entièrement indubitable. »

Il révoque donc en doute le témoignage *des sens*, parce que nos sens nous trompent quelquefois, et il veut supposer qu'il n'y a aucune chose telle qu'ils nous la font imaginer.

Il révoque aussi en doute le témoignage du *raisonnement*, « parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant même touchant les plus simples matières de géométrie et y font des paralogismes. »

Il révoque encore en doute la *véracité de l'intelligence*, et, « considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, il prend la résolution de feindre que toutes les choses qui lui étaient jamais entrées dans l'esprit n'étaient pas plus vraies que les illusions de ses songes. »

Descartes va même jusqu'à supposer, dans sa 1re *Méditation*, « qu'un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, a employé toute son industrie à le tromper ».

Mais il a beau « vouloir penser que tout est faux » ; il a beau

douter de tout, il ne peut douter de son doute, de sa pensée; il faut nécessairement que lui qui pense soit quelque chose : « *Cogito, ergo sum :* je pense, donc je suis. Cette vérité, « si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sauraient l'ébranler, » sera le premier principe de la philosophie qu'il cherche.

Le *doute méthodique* de Descartes s'arrête donc devant l'évidence, et c'est par là qu'il se distingue du *doute des sceptiques*, avec lequel on a quelquefois essayé de le confondre.

Le *doute des sceptiques* porte sur la légitimité de la raison, de toutes nos facultés naturelles, et part de cette idée qu'il n'y a rien de vrai en soi et que les facultés humaines ne sauraient arriver à la certitude, — tandis que le *doute de Descartes* a pour principe une foi profonde en la vérité et en la puissance naturelle de la raison et de l'intelligence, et ne porte guère que sur des opinions déjà reçues et admises sans preuves suffisantes.

De plus, le *doute des sceptiques* est systématique, définitif, absolu, — au lieu que celui de Descartes n'est que momentané, provisoire, conditionnel, et ne l'empêche pas d'accepter la première vérité qui s'impose à l'esprit par son évidence irrésistible.

Enfin, le *doute des sceptiques* est stérile et funeste comme la négation de toute science et de toute vérité : — le doute de Descartes, au contraire, est une méthode féconde qui nous permet de n'admettre dans notre esprit que des choses solidement établies : « Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, nous dit Descartes lui-même, qui ne doutent que pour douter et affectent toujours d'être irrésolus; car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc et l'argile. » Ce roc et cet argile, c'est le « *Cogito, ergo sum,* » d'où il tire la distinction de l'âme et du corps, la règle de l'évidence, les preuves de l'existence de Dieu, toute la métaphysique, en un mot.

Nous voilà bien loin des négations absolues des sceptiques, de l'οὐδὲν μᾶλλον des Pyrrhoniens, « du Peut-être! », du « Que sais-je? » de Montaigne, « de cette pure et entière surséance et suspension du jugement » dans laquelle il fait consister le doute. Cependant, comme, dans sa 1re *Méditation*, Descartes oublie parfois de nous prévenir qu'il *suppose,* qu'il *feint* que tout est dou-

teux, on lui a reproché d'ouvrir la porte toute grande au scepticisme et d'ébranler jusque dans ses fondements l'édifice de la certitude, en doutant même provisoirement de la véracité des sens, du raisonnement et de l'intelligence en général; son doute est « hyperbolique », comme il le dit lui-même, et semble universel, radical. — Ce reproche est assez fondé et l'histoire de la philosophie dans les trois derniers siècles nous montre qu'il y a des inconvénients à nier, même momentanément, des vérités évidentes par elles-mêmes et universellement admises. Aussi Descartes nous dit-il dans la seconde partie du *Discours de la Méthode* « qu'il ne veut conseiller à personne de l'imiter et que son doute méthodique n'est pas un exemple que chacun doive suivre. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1064. Pourquoi Descartes a-t-il pris le doute universel comme point de départ de sa philosophie?

1065. Comparer la 1re *Méditation* et la partie correspondante du *Discours de la Méthode*. (Sorbonne, mars 1885.)

1066. Exposer et critiquer le doute méthodique. (Rennes, 9 avril 1889.)

1067. Exposer et apprécier la méthode cartésienne (1). (Grenoble, juillet 1889.)

1068. Exposer la doctrine de Descartes sur la certitude. (Rennes, novembre 1889.)

1069. Les preuves de l'existence de Dieu, d'après Descartes (2). (Lille, novembre 1889.)

CLIV.

Quelle est la portée du « *Cogito, ergo sum* » de Descartes (3)?

(Faculté de Toulouse, mars 1881.)

Plan. — 1. Le « *Cogito, ergo sum* » de Descartes est le « premier principe de sa philosophie », et il a une portée à la fois *psychologique*, *logique* et *métaphysique*.

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, pages 350-352.
(2) Voir ce sujet traité *ibidem*, pages 546-547.
(3) Voir Bordas-Demoulin, *le Cartésianisme*; — Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*.

2. Descartes, en effet, en tire :
a) la réfutation du doute et du scepticisme;
b) la distinction de l'âme et du corps, fondement de la *psychologie;*
c) le critérium de la vérité ou la règle de l'évidence, base de sa *logique;*
d) les éléments de la démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, objet principal de la *métaphysique.*

3. Le « *Cogito, ergo sum* » a, dans la philosophie cartésienne, la même portée que le Γνῶθι σεαυτόν dans la philosophie socratique.

4. C'est donc à tort qu'on a essayé de contester à Descartes la gloire du *Cogito, ergo sum*, en attribuant à saint Augustin la priorité de la découverte de cette maxime.

Développement. — Le « *Cogito, ergo sum*, je pense, donc je suis », est, au dire de Descartes lui-même, dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode* (1), « le premier principe de sa philosophie », et il a une portée à la fois *psychologique*, *logique* et *métaphysique:* il en tire, en effet, non seulement la réfutation du doute et du scepticisme, mais encore la distinction de l'âme et du corps, fondement de sa *psychologie*, le critérium de la vérité ou la règle de l'évidence, base de sa *logique* et même les éléments nécessaires pour établir l'existence et les attributs de Dieu, objet principal de la *métaphysique.*

Et d'abord, c'est devant cette vérité fondamentale que s'arrête le doute méthodique par lequel débute la métaphysique de Descartes : il a beau douter de toutes les opinions qu'il a reçues auparavant en sa créance, douter du témoignage des sens, parce que les sens nous trompent quelquefois, douter du témoignage du raisonnement, parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant sur les plus simples matières de géométrie, douter de toutes les idées qu'il a étant éveillé, parce qu'elles peuvent ne pas être plus vraies que les illusions de ses songes; il y a une chose au moins qui échappe à son doute, c'est sa pensée attestée par la conscience et son existence liée à sa pensée : « *Je pense, donc je suis*, » voilà une vérité si ferme et si assurée que les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sont pas capables de l'ébranler.

(1) « *Raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique.* »

« *Je pense, donc je suis* »; mais que suis-je? se demande Descartes. Je puis feindre que je n'ai aucun corps, qu'il n'y a aucun monde, aucun lieu où je sois; mais je ne puis pas feindre pour cela que je ne suis point; et de cela même que je doute de la vérité des autres choses, il suit très évidemment et très certainement que je suis; au lieu que, si j'eusse cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été. » Il faut en conclure que je suis une substance « dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui. » — Voilà nettement marquées l'essence de l'âme, sa distinction d'avec le corps et la supériorité de la science du moi sur les sciences physiques et naturelles. La *psychologie spiritualiste* de Descartes est tout entière dans le *Cogito, ergo sum*.

Ce n'est pas tout : Descartes examine ensuite pourquoi il est certain de cette vérité : *Je pense*, *donc je suis*, et il remarque que ce qui lui assure qu'il dit la vérité, c'est qu'il voit clairement que pour penser il faut être : il prend donc pour règle générale ou pour *fondement de la logique* et de la science « que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. »

C'est aussi dans l'étude de l'âme et de la pensée que Descartes puise la *connaissance de Dieu et de ses attributs*. Il en établit l'existence : 1° par l'origine de l'idée d'être parfait, qu'il a en lui-même, et qui ne peut y avoir été mise que par Dieu; 2° par l'idée même de notre imperfection, qui le force à conclure à l'existence d'un autre être plus parfait, duquel il dépend; 3° enfin, par l'analyse même de l'idée d'être parfait, dans laquelle l'existence est comprise, comme dans l'idée de triangle celle de trois angles égaux à deux droits. Il indique aussi la vraie méthode à suivre pour déterminer les attributs divins, méthode qui a son point de départ dans le « *Cogito, ergo*

sum. » « Pour connaître, dit-il, la nature de Dieu autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder, et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient. »

Voilà comment toute la métaphysique de Descartes découle du « *Cogito, ergo sum* ». Ce principe a donc dans la philosophie cartésienne la même importance que le « γνῶθι σεαυτόν » dans la doctrine socratique. De même que, par cette fameuse maxime, Socrate fit descendre la philosophie du ciel sur la terre, comme l'a dit Cicéron, et la ramena de l'étude du monde et des choses extérieures, où elle s'égarait en vaines et stériles hypothèses, à l'étude de l'homme et de la pensée, τὰ ἀνθρώπινα, qui ne se révèlent qu'à l'observation psychologique, de même, par le « *Cogito, ergo sum,* » Descartes a rappelé la philosophie, — qui avait de nouveau perdu sa route, vivait, dans un monde d'abstractions, esclave d'un petit nombre de principes admis sur l'autorité d'Aristote, et se donnait pour unique rôle d'en déduire les conséquences à l'aide des règles abstraites et compliquées de la méthode syllogistique, — Descartes a rappelé la philosophie à l'étude de l'âme et de la pensée, qu'elle négligeait, à la psychologie, en un mot, et à l'observation psychologique, dont il a fait le point de départ obligé des sciences philosophiques.

L'on a essayé cependant de contester à Descartes le mérite et la gloire du « *Cogito, ergo sum* », et l'on a dit que saint Augustin, dans la *Cité de Dieu,* avait exprimé à peu près la même pensée en ces termes : « *Si fallor, sum* » et l'avait même développée dans ses *Soliloques* et dans son *Traité du Libre arbitre.* — Mais, d'abord, Descartes, à qui l'on signala ces divers passages, déclare dans ses *Lettres* qu'il n'en avait jamais eu connaissance auparavant; et puis Pascal a répondu avec toute l'autorité de son génie aux détracteurs de Descartes : « Je suis bien éloigné de dire que Descartes ne soit pas le véritable auteur de ce principe, quand il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de con-

séquences qui prouvent la distinction des natures matérielles et spirituelles et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1070. Commenter le *Cogito, ergo sum.* (Lyon, 1892.)

1071. Que signifie la formule cartésienne : *Cogito, ergo sum?* (Montpellier, 1888.)

1072. Établir le vrai caractère et les principales conséquences du *Cogito, ergo sum* de Descartes. (Bordeaux, 1884; Lyon, 1892.)

1073. Montrer comment Descartes déduit sa philosophie tout entière du *Cogito, ergo sum.* (Poitiers, avril 1886.)

1074. Expliquer comment Descartes ramenait tout l'univers à l'étendue et à l'espace. (Besançon, 1888.)

1075. Commenter cette parole de Pascal : « On voit dans le *Cogito, ergo sum* une suite admirable de conséquences sur la distinction des natures spirituelles et matérielles, et ce *Cogito, ergo sum* est un principe ferme et soutenu d'une physique entière. » (Dijon, juillet 1892.)

1076. Expliquer et apprécier cette phrase de Descartes : « Le *bon sens est la chose du monde la mieux partagée.* » (Sorbonne.)

1077. Quel est le sens du mot de Descartes : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée? » (Lyon, 1890.)

1078. Exposer les quatre règles de la méthode données par Descartes (1). (Sorbonne, août 1866.)

1079. Exposer et expliquer les quatre règles de méthode données par Descartes. Suffisent-elles pour constituer une méthode générale et complète? (Grenoble, 1888.)

1080. Montrer que la méthode tracée par Descartes (*Deuxième partie du Discours de la Méthode*) a le caractère de généralité et de simplicité que ce philosophe regrettait de ne pas trouver dans les méthodes antérieures. (Rennes, 1889.)

1081. Quelles sont les maximes dans lesquelles consiste ce qu'on appelle la morale provisoire de Descartes? (Sorbonne, 1866.)

1082. Expliquer la troisième maxime morale de Descartes : « Tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs plutôt que l'ordre du monde. » Chercher à quels philosophes de l'antiquité Descartes a pu l'emprunter. (Lyon, 1889.)

1083. « Notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout de son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus. » (Descartes, *Discours de la Méthode*, III, § 5.) (Dijon, 1888.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 550-555.

1084. Vous donnerez une analyse critique de la 1re partie du *Discours de la méthode.* (Clermont, juillet 1892.)

1085. Analyser la 4e partie du *Discours de la Méthode.* Descartes peut-il être considéré comme sceptique à l'égard du monde extérieur? (Sorbonne, 1879.)

1086. Analyser la 4e partie du *Discours de la Méthode* et en faire ressortir l'importance dans l'ensemble du système de Descartes (1). (Sorbonne, juillet 1875, avril 1882.)

1087. Résumer la 5me partie du *Discours de la Méthode.* (Montpellier, 26 mars 1890,)

1088. Résumer le *Discours de la Méthode.* Dire l'importance de la méthode. (Clermont, mars 1890.)

1089. Exposer les raisons pour lesquelles la philosophie de Descartes reçut l'accueil le plus favorable et conquit vite une influence prépondérante au dix-septième siecle, puis fut à peu près abandonnée et remplacée par la philosophie de Condillac au dix-huitième siecle. (Poitiers, novembre 1889.)

1090. Montrer avec précision les points d'attache de l'idéalisme de Malebranche dans la philosophie de Descartes. (Sorbonne, novembre 1889.)

1091. Rapports entre la philosophie de Descartes et celle de Malebranche au triple point de vue du monde, de l'âme et de Dieu. (Dijon, novembre 1889.)

1092. L'assistance divine de Descartes, les causes occasionnelles de Malebranche, l'harmonie préetablie de Leibniz : montrer les rapports et les différences de ces doctrines et le principe d'où elles procèdent. (Caen, nov. 1889.)

1093. Le problème de la communication des substances dans Descartes. Spinoza, Leibniz. (Sorbonne, avril 1889.)

1094. La liberté dans la philosophie de Descartes et de Leibniz. (Lille, juillet 1889.)

1095. Montrer comment Descartes raconte dans la 1re partie de son *Discours de la Méthode* l'histoire de son esprit et discuter son jugement sur les différentes matieres de l'enseignement dans les écoles de son temps. (Rennes, 1882.)

1096. Faire la part de la vérité et de l'erreur dans la philosophie de Descartes. (Poitiers, 1889.)

1097. Descartes : principaux traits et appréciation de sa doctrine, véritable grandeur de sa réforme ; ses disciples ; son influence sur les grands écrivains du dix-septième siècle. (Rennes, juillet 1888.)

1098. En quel sens est-il vrai de dire que Descartes a fait une révolution en philosophie? (Douai, 1886.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 545-549.

SPINOZA.

CLV.

Est-il vrai de dire que le Spinozisme ne soit, selon le mot de Leibniz, qu'un Cartésianisme immodéré? (1).
(Sorbonne, 9 juillet 1884.)

Plan. — 1. Ce sont les injustes préventions de Leibniz contre Descartes qui l'ont amené à accuser le Cartésianisme d'avoir donné naissance au Spinozisme.

2. « Descartes, dit-on, a donné la définition de la substance d'où Spinoza a tiré tout son système » — Oui, mais Descartes dit que cette définition, jetée par mégarde dans les *Méditations*, ne s'applique qu'à Dieu.

3. « Descartes, dit-on encore, a détruit la substantialité de l'âme et celle de la matière, en les faisant consister dans la pensée et l'étendue. » — Mais il n'a jamais dit que la pensée et l'étendue ne fussent pas des substances, comme le soutient Spinoza.

4. « Descartes, dit-on aussi, n'a pas séparé la volonté de l'entendement et du désir. » — Non, mais il a affirmé catégoriquement l'existence de la liberté, niée par Spinoza.

5. « La théorie de la création continuée, dit-on encore, détruit la liberté. » — Mais croire comme Descartes à un Dieu créateur, c'est nier formellement le Spinozisme.

6. « Mais, dit-on enfin, la méthode de Spinoza, c'est la méthode mathématique de Descartes. » — La méthode de Descartes est à la fois *expérimentale* et *rationnelle :* Spinoza en néglige la 1re partie et sa méthode est un cartésianisme rétréci plutôt qu'*immodéré.*

7. D'ailleurs, comme le dit Victor Cousin, le Cartésianisme et le Spinozisme viennent de principes opposés et aboutissent à des conséquences opposées.

8. Aussi les disciples de Descartes ont-ils été les adversaires de Spinoza.

9. Spinoza ne doit à Descartes que son initiation à la philosophie et sa physique; son vrai maître, c'est le juif Maimonide.

Développement. — Les préventions de Leibniz (1646-1716) contre Descartes et sa jalousie mal contenue envers un rival de gloire, non pas son supérieur, mais son devancier et son maître en tout genre, l'ont souvent fait tomber dans l'exagéra-

(1) Voir Foucher de Careil : *Leibniz, Descartes et Spinoza;* — Saisset, *Œuvres de Spinoza.*

tion et l'injustice à l'égard du Cartésianisme. Il ne s'est pas contenté de dire qu'il n'était « que l'antichambre de la vérité » ; il l'a accusé d'avoir frayé la route au panthéisme, au spinozisme, qui ne serait « qu'un Cartésianisme immodéré ». Les dires de Leibniz ont entraîné beaucoup de philosophes, Maine de Biran en particulier et ceux qui disent plus ou moins avec Huxley que, « de tous les penseurs, celui qui représente le mieux la souche et le tronc de la philosophie moderne c'est René Descartes. »

Voici les principaux points sur lesquels on s'est appuyé pour soutenir que Spinoza (1632-1677) n'a fait que développer en les exagérant les principes posés par Descartes.

« Descartes, dit-on, a défini la substance dans sa troisième *Méditation* « une chose qui de soi est capable d'exister. » Spinoza n'a fait que s'emparer de cette définition en disant : « *Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur* », et il en a tiré tout son système : si la substance existe de soi et par soi, elle est sa cause, elle est infinie, elle est nécessairement unique et rien ne peut exister en dehors d'elle. » — C'est là le grand champ de bataille des adversaires de Descartes, leur point d'attaque favori. Mais la définition équivoque qu'ils reprochent à l'auteur des *Méditations* est jetée par mégarde dans une page de cet ouvrage ; elle ne tient à rien et n'est le principe d'aucune conclusion ni la conclusion d'aucun principe. D'ailleurs, Descartes, comme pour venger d'avance sa mémoire et absoudre sa philosophie, s'est empressé de déclarer que, à la rigueur, cette définition de la substance ne s'applique qu'à Dieu et qu'il faut appeler substances des êtres créés, il est vrai, mais subsistants en eux-mêmes et très réellement doués de qualités et d'attributs. » (*Principes de la philosophie*, 1re *partie*, § 51.)

« Descartes, dit-on encore, Descartes qui, par sa définition de la substance, ne devrait admettre qu'une seule substance, détruit par un autre côté encore la substantialité de l'âme et celle de la matière en confondant l'âme avec la *pensée* et la matière avec *l'étendue*, ce qui mène toujours au Spinozisme, lequel, ôtant à la pensée et à l'étendue leurs sujets propres et distincts, les rapporte à un seul et même sujet qui est Dieu. » — Mais Descartes n'a jamais dit, répond Victor Cousin, que la *pensée* et *l'étendue* ne fussent point des substances; loin de là,

il dit, il répète le contraire ; seulement, il donne à ces deux substances, l'esprit et la matière, la pensée et l'étendue pour attributs constitutifs. Il conseille même d'étudier l'esprit dans la pensée et le corps dans l'étendue, pour les bien connaître ; car on ne connaît les substances que par leurs attributs. « Est-il possible de reprocher de bonne foi à Descartes d'avoir pris, par exemple, la pensée pour un pur phénomène sans substance, lui qui, parti du doute et arrivé à la pensée, ne s'y arrête point et prétend atteindre l'être pensant lui-même, à l'aide d'un procédé que ses adversaires croient un syllogisme ? En vérité, comment lui fait-on faire un syllogisme pour prouver que la pensée suppose une substance réellement existante, et en même temps comment lui fait-on nier cette substance et n'admettre que la pensée sans nul autre sujet d'inhérence que la substance universelle ? » Que Descartes se soit trompé en faisant consister l'essence de l'âme dans la pensée et l'essence de la matière dans l'étendue, c'est possible ; mais cette erreur ne contient aucunement le germe du panthéisme.

On insiste en disant que « Descartes n'a pas séparé la volonté de l'entendement et du désir, qu'il a mis ainsi en péril la liberté et la personne humaine, et ôté par là le plus ferme rempart contre le panthéisme. » — Il est vrai que Descartes n'a ni donné ni voulu donner une théorie des facultés de l'âme, et que sous le nom générique de pensée il comprend tous les faits de conscience, faits affectifs, cognitifs et volitifs. Mais il rencontre souvent sur son chemin la liberté ; il la caractérise à merveille ; il en démontre l'existence par l'irréfragable témoignage de la conscience et il distingue parfaitement dans sa 4[me] *Méditation* la liberté d'indifférence de la liberté de choix. Il est si favorable à la liberté que les calvinistes de Hollande l'accusèrent de nier la grâce et qu'Arnauld lui adresse le reproche de pélagianisme. Comment dès lors voir une conséquence de sa doctrine, même mal interprétée, dans le Spinozisme, qui soumet toutes choses à une nécessité métaphysique et n'est qu'une sorte de déterminisme universel ?

« Mais la théorie de la création continuée, dit-on encore, est destructive de la liberté humaine, et semble rapporter à l'acte continu du Créateur la succession de nos propres actes. » — Dans ce cas, la création elle-même serait contraire à la li-

berté de l'être créé, et si la première création ne l'est pas, comment sa répétition et sa continuation le seraient-elles? D'ailleurs, croire à un Dieu Créateur, distinct du monde, personnel et vivant, c'est nier formellement le Spinozisme, qui identifie tous les êtres dans une seule et même substance, *natura naturans* et *natura naturata*.

« Mais, dit-on, enfin, on ne saurait nier que Spinoza n'ait emprunté à Descartes sa méthode mathématique dans l'*Ethica more geometrico demonstrata*, et qu'il n'y soit plus cartésien que Descartes. » — Seulement, la vraie méthode appliquée par Descartes à la philosophie ce n'est pas la pure méthode mathématique; c'est une méthode à la fois *expérimentale* et *rationnelle :* expérimentale, puisqu'elle part de l'étude des faits les plus simples que nous révèle l'observation interne et externe ; v. g. la pensée, l'idée de perfection ; *rationnelle,* parce que Descartes tire les conséquences de ces faits et les enchaîne les uns aux autres par le raisonnement. Or, Spinoza néglige absolument l'expérience pour procéder *à priori* et tirer toute sa doctrine de la définition de la substance. Sa méthode est plutôt un Cartésianisme *rétréci* qu'un Cartésianisme *immodéré*. (Boirac.)

« D'ailleurs, le Dieu de Descartes, dit Victor Cousin, n'est pas seulement le Dieu infini de Spinoza ; c'est le Dieu parfait du christianisme, qui contient dans son sein, avec les perfections de la toute-puissance, de l'infinité, de l'immensité, de l'éternité, toutes les perfections morales, entre autres la véracité, attribut moral, s'il en fut jamais ; c'est même sur cet attribut-là que Descartes asseoit la certitude du témoignage de nos sens et de toutes nos facultés. Il est tout pénétré de la doctrine de la liberté, et de la liberté humaine et de la liberté divine ; il fait de l'une l'image de l'autre ; il tire de la liberté la plus certaine ressemblance de l'homme avec Dieu. Il parle sans cesse de la création, et la conservation de l'homme et du monde est pour lui une création continuée. Il est si peu enclin à trop ôter à la volonté de Dieu qu'il excède plutôt dans le sens contraire, en faisant reposer sur la seule volonté divine toute vérité, jusqu'aux vérités nécessaires elles-mêmes. On peut, on doit blâmer en lui cette opinion scotiste qu'il n'avait pas approfondie, qui d'ailleurs ne tient en rien au cœur du système ; mais il ne faudrait pas alors l'accuser avec Pascal de se passer de Dieu le plus qu'il peut, sauf la pre-

mière chiquenaude, comme si cette première chiquenaude n'enfermait pas tout le reste, et avec Leibniz de n'avoir donné à Dieu ni entendement ni volonté. — Pour tous ces motifs, nous ne pouvons admettre, à aucun point de vue, que la philosophie de Descartes soit le principe de celle de Spinoza. Ces deux philosophies ne sont point de la même famille. Deux esprits contraires les animent. Elles viennent de principes opposés et elles aboutissent à des conséquences opposées. Descartes, sans aucune teinte mystique, respire de toutes parts le spiritualisme. Aussi son école, celle qui est directement sortie de lui et le représente au dix-septième siècle, est-elle hautement spiritualiste et théiste, et s'est-elle tout entière prononcée contre Spinoza.

Ainsi Clauberg et Wittich, les deux meilleurs cartésiens hollandais, furent des adversaires déclarés du Spinozisme. Et en France, les plus grands esprits, Bossuet et Fénelon entre autres, qui ont pris Descartes pour guide, n'ont jamais aperçu dans sa doctrine de semences cachées du Spinozisme.

Tout ce qu'on peut dire avec Victor Cousin, à propos des rapports du Cartésianisme et du Spinozisme, c'est que d'abord Spinoza a reçu de Descartes l'*initiation à la philosophie*, comme tous les hommes éclairés de son temps, particulièrement en Hollande, où l'on vivait dans une atmosphère artésienne; c'est qu'ensuite *Spinoza a pris à Descartes sa physique* presque tout entière, avec la passion des démonstrations géométriques, qu'il a poussées jusqu'au dernier abus; c'est qu'il a trouvé dans Descartes *quelques propositions équivoques* dont il a fait sortir des conséquences tout à fait étrangères au Cartésianisme. Hors de là, Spinoza n'est pas cartésien le moins du monde; tout au contraire, après avoir été au début l'interprète très peu fidèle du Cartésianisme dans son *Renati Descartes Principiorum philosophiæ pars prima et secunda more geometrico demonstratæ*, il a fini par en être le détracteur le plus dédaigneux. Le Spinozisme n'est donc pas un cartésianisme immodéré; il faut voir en lui une imitation du panthéisme enseigné à Cordoue par Maimonide au XII siècle : « Maimonide et ses successeurs de l'école juive hétérodoxe, voilà les ancêtres et les vrais maîtres de Spinoza. » (V. Cousin.)

1100. Que pensez-vous de cette assertion de Spinoza : « La volonté et l'entendement sont une seule et même chose? »
(Lyon, 1889.)

1101. Montrer comment la morale de Spinoza se rattache aux autres parties de sa doctrine. (Rennes, juillet 1889.)

1102. Qu'appelle-t-on système du panthéisme? Le caractériser rapidement par ses principaux traits. Que savez-vous de Spinoza?
(Sorbonne, 1875.)

1103. Spinoza. (Faculté de Douai, juillet 1885.)

1104. Dieu et l'âme humaine d'après Spinoza. — Apprécier la méthode et la doctrine de ce philosophe. (Douai, 1887.)

1105. Comparer le panthéisme des Stoïciens avec celui de Spinoza.
(Besançon, 1890.)

LEIBNIZ.

CLVI.

Exposer et apprécier la doctrine de Leibniz. En quoi diffère-t-elle de celle de Descartes et de Locke?

(Faculté de Lyon, août 1872.)

Plan. — 1. Leibniz (1646-1716) est un génie encyclopédique, mais avant tout un grand philosophe, un grand métaphysicien.

2. Les principaux ouvrages dans lesquels est exposée sa doctrine sont : les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, les *Essais de théodicée* et la *Monadologie*.

3. Cette doctrine comprend :

a) la *théorie de la connaissance*, c'est-à-dire la réfutation de l'empirisme de Locke, l'exposé de l'innéité des idées ou plutôt des facultés et l'indication des deux grands principes qui dirigent l'intelligence;

b) la *théorie de la substance ou des Monades*, c'est-à-dire la nature des monades, les propriétés des monades, appétition et perception, et les quatre sortes de monades;

c) la théorie de l'*harmonie préétablie;*

d) la *psychologie*, c'est-à-dire la nature de l'âme humaine, *vis suî conscia*, son union avec le corps, la transcréation des âmes et le déterminisme;

e) la *théodicée*, c'est-à-dire les preuves de l'existence de Dieu, ses attributs et l'*optimisme*.

4. La doctrine de Leibniz nous apparaît :

a) comme un dynamisme spiritualiste;
b) comme un large éclectisme;
c) comme une réaction contre Descartes et Locke.

5. Ainsi, tandis que, d'après Descartes, l'essence de la matière, c'est l'étendue, et l'essence de l'âme, la pensée, d'après Leibniz, l'étendue et la pensée ne sont que des modes de forces préexistantes.

6. Ainsi encore, tandis que Descartes soutient que c'est la même quantité de *mouvement* qui demeure dans l'univers, Leibniz prétend que c'est la même quantité de *force*.

7. D'après Locke, l'âme est à l'origine une table rase et toutes ses idées lui viennent de l'expérience, tandis que, d'après Leibniz, l'âme est une force qui naît avec des virtualités propres et qui pense toujours.

8. Au lieu que Locke prétend que la matière pourrait penser, Leibniz soutient absolument le contraire.

9. La doctrine de Leibniz renferme certainement des erreurs :
a) sa theorie de la connaissance est incomplète, parce qu'elle ne tient pas assez compte du rôle de l'expérience;
b) il n'explique pas la matière et les corps;
c) il se trompe en affirmant que les substances ne peuvent pas agir les unes sur les autres;
d) le déterminisme compromet la liberté morale;
e) l'optimisme enchaîne la liberté divine et la création du meilleur est impossible.

10. On peut donc dire que dans la doctrine de Leibniz « il y a de l'or mêlé à des scories. »

Développement. — *Leibniz*, né à Leipsig en 1646 et mort à Hanovre en 1716, est un génie vraiment encyclopédique : « curieux de tout, d'histoire, de droit, de linguistique, de scolastique même, de chimie et d'alchimie, de physique, de géométrie, de mécanique, d'analyse, de particularités d'érudition; philosophe par-dessus tout cela, ayant appris de lui-même presque toutes choses; merveilleux dès l'enfance, comme Pascal, au point de scandaliser ses maîtres par sa prodigieuse précocité; propre à faire avancer tout ce qu'il examinait, s'intéressant à tout, ne se confinant à rien; avide et capable de chaque branche d'étude, comme s'il avait un instinct spécial, avide encore plus d'unité par la compréhensive amplexion de son intelligence : génie large, étendu, conciliant, le plus naturellement universel des génies humains (honneur qu'il partage avec Aristote). » (Sainte-Beuve, *Port-Royal.*) Grand mathématicien et grand naturaliste, grand jurisconsulte et grand histo-

rien, Leibniz est avant tout un grand philosophe et un grand métaphysicien, de la famille de ces esprits puissants et originaux qui s'appellent Socrate, Platon, Aristote, Plotin, saint Augustin, saint Thomas, Descartes et Kant.

La doctrine philosophique de Leibniz est contenue dans une foule de lettres et d'opuscules et dans trois principaux ouvrages écrits en français : les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, composés en 1704 pour réfuter la théorie de la table rase de Locke; les *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, publiés en 1710, à la prière de la reine de Prusse, Sophie-Charlotte, pour répondre aux objections de Bayle contre la Providence; et la *Monadologie*, résumé de métaphysique écrit en 1714 pour le prince Eugène de Savoie.

Les principaux points de la doctrine philosophique de Leibniz sont sa *théorie de la connaissance*, sa *théorie de la substance ou des monades*, sa *théorie de l'harmonie préétablie*, sa *psychologie* et son *déterminisme*, sa *théodicée* et son *optimisme*.

La *théorie* leibnizienne *de la connaissance* est développée dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, où à l'axiome empirique de Locke : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, Leibniz oppose sa fameuse exception : *Excipe, nisi ipse intellectus*. « Il s'agit de savoir, dit-il, si l'âme, en elle-même, est entièrement vide, comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines, que les objets externes réveillent seulement dans les occasions. » Leibniz se prononce pour cette seconde opinion. Il distingue deux sortes de vérités : les vérités contingentes et particulières, et les vérités nécessaires et universelles. Ces dernières ne peuvent venir des sens; car elles expriment les lois générales et nécessaires qui régissent le monde. Or, « les sens nous apprennent bien ce qui a lieu, mais non pas ce qui a lieu nécessairement. » Ces vérités sont donc innées à notre esprit. — Toutefois, l'innéité dont parle Leibniz ne semble être que l'innéité des facultés intellectuelles. « Il ne faut point s'imaginer, dit-il, qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son

album, sans peine et sans recherche; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens... Les idées et les vérités sont innées comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des *virtualités* naturelles. » Elles sont en nous comme une statue d'Hercule serait dans un bloc de marbre non taillé, dont les veines marqueraient à l'avance les contours de la future statue. De même qu'il faut que le ciseau du sculpteur découvre ces veines, de même il faut que l'expérience fasse fructifier les germes d'idées déposés en nous par le Créateur. De cette façon on peut dire « qu'il n'y a rien dans l'entendement humain qui n'ait été dans les sens, si ce n'est l'entendement lui-même : or, l'entendement renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement et quantité d'autres notions que les sens ne sauraient nous donner. » — Deux grands principes, d'après Leibniz, dirigent le travail de l'intelligence : le *principe de contradiction :* la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas; et le *principe de la raison suffisante :* rien n'arrive sans raison; tout ce qui est a sa raison d'être. De ce dernier principe découlent : 1° le *principe de causalité :* tout ce qui commence d'exister a une cause; 2° le *principe de finalité :* tout ce qui existe a une fin; 3° le *principe de continuité :* tout se tient dans l'espace et le temps, parce qu'il n'y a pas de raison suffisante du vide dans l'espace, de l'interruption des phénomènes dans le temps; 4° le *principe du meilleur :* de tous les ordres possibles, le meilleur est celui qui permet d'obtenir le plus grand effet avec les moyens les plus simples et les plus faciles; 5° le *principe des indiscernables :* il n'y a pas deux êtres absolument semblables; autrement on ne pourrait pas les distinguer.

Le point capital de la philosophie de Leibniz, c'est sa *théorie de la substance* ou *théorie des Monades*. — Les Monades, du grec μόνας, unité, sont des unités de force ou des forces, des substances simples, c'est-à-dire sans parties, créées par Dieu et ne pouvant périr que par annihilation. Éléments des choses, elles diffèrent à l'infini par leurs qualités et sont douées de deux propriétés essentielles, *l'appétition* et la *perception*. — *L'appétition* est une sorte d'action, d'effort, de *nisus* interne,

qui fait que les Monades changent continuellement et passent d'une perception à une autre. Le principe de tous leurs changements réside en elles-mêmes et elles n'exercent les unes sur les autres aucune influence : « Les Monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir... Tout leur naît de leur propre fonds. » — La *perception* est l'etat passager par lequel les Monades représentent, expriment l'univers tout entier, la multitude dans l'unité : chacune d'elles, en effet, est l'univers en abrégé, un microcosme, un miroir vivant qui réfléchit l'univers sous un point de vue particulier. — Il y a une infinité de ces Monades, qui sont de véritables « atomes de la nature »; mais elles se ramènent à quatre espèces : 1° les *Monades nues*, qui n'ont que des perceptions inconscientes et qui constituent la matière et les corps; 2° les *Monades sensitives*, qui ont des perceptions plus vives et plus relevées et forment les âmes des bêtes, dans lesquelles nous remarquons une espèce de « consécution » qui imite la raison, mais qui doit en être distinguée; 3° les *Monades raisonnables*, qui ont des perceptions conscientes ou aperceptions, et qui connaissent les vérités nécessaires et éternelles et sont les âmes humaines; 4° la *Monade suprême* ou Dieu, dont les perceptions sont parfaites et infinies, et qui est une substance nécessaire, première et dernière raison des choses.

L'*harmonie préétablie* découle nécessairement de cette théorie; puisque les Monades sont solitaires, inaccessibles à toute influence du dehors, il faut que Dieu, leur Créateur, ait déterminé à l'avance leurs changements et leurs relations; en réglant le tout, il a eu égard à chaque partie et toutes les parties sont tellement liées entre elles qu'il ne peut se produire aucun changement qui n'ait, pour ainsi dire, son retentissement dans l'univers entier, par suite de ce que Leibniz appelle « la connexion de toute la matière dans le plein. » « Celui qui voit tout pourrait lire dans chaque corps ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné, tant selon les temps que selon les lieux : Σύμπνοια πάντα, disait Hippocrate. L'ensemble des êtres est donc pareil « à un chœur de musiciens, » dont chacun, faisant sa partie sans entendre distinctement les autres, mais docile au chef commun qui les dirige

tous, contribue à former un merveilleux concert. Sous la loi de la Monade suprême, les Monades créées développent les symphonies cachées en elles; tout vibre et l'écho des mondes emplit l'immensité. Leibniz a exprimé la même pensée sous une forme plus populaire, mais moins exacte, en comparant les différents êtres qui paraissent agir l'un sur l'autre, en particulier l'âme et le corps, à deux horloges, entre lesquelles un parfait ouvrier a établi l'accord avec tant d'art et de justesse qu'elles sonnent toujours en même temps, « comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main, au-delà de son concours général. »

L'âme est une force consciente, « *vis sui conscia*, » jointe au corps pour former l'homme, mais sans lui être unie, à proprement parler. Créées à l'origine avec l'âme du premier homme, nos âmes ont existé, depuis le commencement des choses, dans une manière de corps organisé, à l'état d'âmes sensitives jusqu'au moment de la formation du corps qu'elles animent, où elles sont devenues intelligentes et raisonnables par une sorte de *transcréation*. Toutes leurs actions, toutes leurs déterminations sont réglées par une infinité de grands et de petits mouvements internes et externes, qui concourent avec elles sans qu'elles s'en aperçoivent et en font des vrais « automates spirituels ». C'est là le *déterminisme*, que Leibniz croit pouvoir concilier avec la liberté morale, parce que, dit-il, les motifs qui agissent sur nous inclinent sans nécessiter : *inclinant, non necessitant*, comme on dit des astres.

Au-dessus de l'âme humaine, monade consciente et douée d'*aperceptions*, il y a Dieu, l'Être nécessaire, dont le philosophe de Hanovre démontre l'existence par les trois arguments suivants : 1° Des êtres contingents existent; or, ils ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même. » 2° « Il faut que la réalité des vérités éternelles soit fondée sur quelque chose d'existant et actuel; or, ce quelque chose d'existant et d'actuel, c'est l'Être nécessaire, dont l'entendement est la région des vérités éternelles. » 3° « L'Être nécessaire a ce privilège qu'il faut qu'il existe, s'il est possible; or, rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquent aucune

contradiction; donc, Dieu ou l'Être nécessaire existe. » — Dieu est un; il possède à l'infini toutes les perfections de nos âmes. « Il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté; mais elles sont tout entières en Dieu. » — Sa Providence infinie, en se déterminant à choisir, dans l'infinité des mondes possibles, l'un plutôt que l'autre, ne le fait pas sans raison suffisante, et cette raison ne peut être que « la convenance ou les degrés de perfection que ces mondes contiennent. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté lui fait choisir, et que sa puissance lui fait produire. » — Mais quand Leibniz affirme que le monde créé est le meilleur des mondes possibles, il entend parler, non du monde tel qu'il est ou tel qu'il sera à un moment quelconque de sa durée, mais du monde considéré dans la progression indéfinie de ses développements, ou bien dans la suite des choses à l'infini, qui peut être la meilleure possible. C'est grâce à cet *optimisme* que Leibniz se flatte de répondre à toutes les objections de Bayle contre la Providence, à propos de l'existence et de l'origine du mal.

Telle est dans son ensemble la doctrine philosophique de Leibniz, qui nous apparaît comme l'un des plus puissants efforts de la pensée humaine pour résoudre les grandes questions métaphysiques.

C'est une sorte de *dynamisme* spiritualiste et idéaliste, comme Leibniz l'a reconnu lui-même en disant : « *Omnia* ἀπὸ τοῦ δυναμικοῦ *derivo*. — C'est aussi une vaste et lumineuse *synthèse des théories philosophiques* et scientifiques qui s'étaient déjà produites et que le génie de Leibniz semble avoir voulu concilier dans un *large éclectisme :* « J'ai été frappé, dit-il, d'un nouveau système. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les Scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés et qu'après il va plus loin qu'on n'est allé encore. »

Toutefois, Leibniz s'est proposé avant tout d'opérer une *réaction contre Descartes et contre Locke.*

Ainsi, tandis que Descartes fait consister l'essence de la matière dans l'étendue, celle de l'âme dans la pensée et qu'il

définit la première *res extensa* et la seconde *res cogitans,* Leibniz pense que l'étendue et la pensée ne sont que des modes de substances ou de forces préexistantes, les Monades nues, éléments de la matière et des corps, et les Monades raisonnables ou âmes humaines; il complète ainsi la théorie cartésienne, dont il disait qu'elle n'était « que l'antichambre de la vérité ».

Ainsi encore, tandis que Descartes, dont le système est une sorte de *mécanisme* spiritualiste, soutenait que la même quantité de *mouvement* demeure dans le monde, Leibniz enseigne que c'est la quantité *de force* qui ne change pas et non la quantité de mouvement.

Opposée à la doctrine de Descartes, la doctrine de Leibniz l'est encore plus à celle de Locke (1632-1704) (1).

D'après ce philosophe anglais, l'âme humaine à son origine est une table rase, *tabula rasa,* vide de tous caractères, sans aucune idée quelle qu'elle soit, et toutes ses connaissances lui viennent de l'expérience, c'est-à-dire des sens et de la réflexion, qui lui fournissent les idées *simples,* d'où le travail de l'esprit tire les idées *complexes.* — D'après Leibniz, au contraire, l'âme est une force active, qui vient au monde, sinon avec des idées toutes faites, du moins avec des virtualités ou facultés, qui n'attendent que l'expérience pour se développer; de plus, l'âme humaine pense toujours et il y a en nous une infinité de perceptions sans conscience, dont nous ne nous apercevons pas, parce qu'elles sont ou trop petites, ou en trop grand nombre, ou trop unies ensemble : c'est la théorie idéaliste de l'innéité des idées ou des facultés opposée à la théorie empirique de la *table rase.*

Locke, croyant que l'on peut sauvegarder l'immortalité de l'âme et les principes de la morale sans affirmer l'immatérialité du principe pensant, soutenait que la *matière pourrait penser* et que rien en dehors de la révélation n'établit que Dieu n'a pas donné à un amas de matière disposée comme il l'entend la faculté de penser. — Leibniz répond à Locke, dans *l'Avant-propos* de ses *Nouveaux Essais sur l'entendement hu-*

(1) Voir V. Cousin, *la Philosophie de Locke;* — De Rémusat, *Histoire de la Philosophie en Angleterre;* — Marion, *Locke, sa vie et son œuvre.*

main qu'il est impossible, absolument impossible que la matière divisible et composée pense, sente et veuille.

Si Leibniz a raison contre Locke et Descartes, dans les questions que nous venons de signaler, sa doctrine n'échappe pas à la critique de la saine philosophie.

Quelle que soit l'*innéité* professée par Leibniz et alors même qu'il n'aurait voulu parler que des aptitudes ou facultés que nous portons en nous en venant au monde, sa théorie de la connaissance est incomplète, parce qu'elle ne tient pas suffisamment compte du rôle des sens et de la conscience dans la formation des idées et des vérités nécessaires.

Il est aussi difficile, pour ne pas dire impossible, de *rendre compte de la matière* et des corps par la juxtaposition de monades simples et immatérielles. Comment des éléments inétendus peuvent-ils former des êtres composés et étendus? Comment expliquer la juxtaposition des monades, si elles n'ont aucune activité externe?

Où Leibniz a-t-il pris la preuve de cette affirmation qu'*aucune substance ne peut agir sur une autre* et pourquoi a-t-il recours à l'hypothèse nullement justifiée et purement gratuite de *l'harmonie préétablie*, par laquelle il détruit l'unité substantielle de la personne humaine?

Ne compromet-il pas aussi gravement la *liberté morale*, en faisant dépendre ses déterminations de l'influence des motifs? L'homme n'est pas libre parce qu'il fait ce qui lui plaît; la liberté ne consiste pas à agir avec plaisir. « Elle consiste, dit M. Janet, à être capable d'agir contre une inclination prévalente. »

Quant à l'*optimisme* de Leibniz, il enchaîne la liberté de Dieu, en proclamant la nécessité de la création du monde le meilleur, et d'ailleurs, comme le dit saint Thomas : « *Quolibet bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid melius esse.* »

Ainsi donc, la philosophie leibnizienne renferme, à côté d'idées originales et de théories profondes et élevées, des hypothèses d'une hardiesse où trop souvent l'imagination l'emporte sur le bon sens. On peut dire de la doctrine de Leibniz ce qu'il a dit lui-même de la philosophie scolastique : « Il y a de l'or mêlé à des scories. »

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1106.

Que savez-vous de la philosophie de Leibniz? Qu'est-ce que les monades, l'harmonie préétablie, l'optimisme? Qu'a-t-il ajouté à la philosophie de Descartes (1)? (Sorbonne, 28 mars 1878; mars 1882.)

1107. — De l'optimisme de Leibniz. (Aix, juillet 1889.)

1108. Leibniz écrivit ses *Essais de théodicée* pour répondre aux attaques de Bayle contre la Providence. On exposera les objections de Bayle et les réponses de Leibniz, et on appréciera cette polémique. (Poitiers, nov. 1890.)

1109. Exposer dans ses traits principaux la doctrine de Leibniz pour montrer dans quelle mesure ce philosophe est le disciple de Descartes et sur quels points il se sépare de lui. (Douai, 1886.)

1110. Descartes et Leibniz. Rapports et différences de leurs doctrines. (Douai, juillet 1885.)

1111. La philosophie de Locke. (Clermont, juillet 1889.)

1112. Exposer et apprécier le système de l'harmonie préétablie de Leibniz. (Rennes, 1888.)

CLVII.

Quelles différences essentielles y a-t-il entre les atomes des anciens et les monades de Leibniz (2)?

(Faculté de Bordeaux, juillet 1881.)

Plan. — 1. Quoique Leibniz ait appelé les *monades* « des *atomes* formels, » il y a entre les monades et les atomes des différences profondes.

2. Définition des *atomes* des anciens; leur nature, leurs propriétés; comment forment-ils tous les êtes de l'univers?

3. Définition des *monades* de Leibniz : leur essence, leur origine; leurs qualités (appétition et perception); leurs diverses espèces.

4. Différences entre les atomes et les monades :

a) les atomes sont *matériels* : les monades ne le sont pas;

b) les atomes sont *éternels* et existant par eux-mêmes; les monades sont créées par Dieu;

c) les atomes n'ont *pas de vie propre;* les monades sont des entéléchies, des perfectihabies;

d) les atomes *exercent les uns sur les autres une certaine*

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 555.

(2) Voir Fontenelle, *Eloge de Leibniz;* — Maine de Biran, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz;* — Nourrisson, *la Philosophie de Leibniz;* — Janet, *Introduction aux œuvres de Leibniz*, etc.; — Boutroux, *Introduction à la Monadologie*, etc.

influence ; les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose puisse entrer ou sortir.

5. La théorie des atomes est *matérialiste ;* celle des monades est profondément *spiritualiste.*

Développement. — Quoique Leibniz, au commencement de sa *Monadologie*, appelle ses *monades* « des *atomes* formels, les véritables *atomes* de la nature », quoiqu'il en fasse, comme les anciens de leurs atomes, « les éléments des choses », les principes constitutifs de toutes les réalités, il y a entre les *monades* du philosophe de Hanovre et les *atomes* de Leucippe et de Démocrite, d'Épicure et de Lucrèce, des différences essentielles et profondes, dont il est facile de se rendre compte pour peu qu'on examine la nature respective des principes dont il s'agit.

Les *atomes* (du grec α, τέμνω, qui ne peut pas être divisé) sont des éléments matériels, simples et indivisibles, éternels et existant par eux-mêmes, doués de pesanteur et de mouvement et présentant les formes les plus diverses ; ils se rencontrent, s'unissent, se séparent, pour se rencontrer et s'unir encore et former par leurs combinaisons diverses tous les êtres qui existent dans l'univers, depuis les corps matériels jusqu'à nos âmes, qui, comme le dit Lucrèce, d'après Épicure, ne sont composées que d'atomes ronds et déliés :

> « Nunc igitur, quoniam est animi natura reperta
> Mobilis egregie, per quam constare necesse est
> Corporibus parvis et lævibus atque rotundis. »
>
> (*De rerum naturâ*, liv. III.)

Les *monades* de Leibniz (du grec μόνας, unité), sont des forces, des unités de force, des substances simples, c'est-à-dire sans parties, créées par Dieu et ne pouvant périr que par annihilation, différant à l'infini par leurs qualités distinctives et douées de deux propriétés essentielles, l'*appétition* et la *perception.* — *L'appétition* est une sorte d'action, d'effort, de *nisus* interne, qui les fait changer continuellement et passer d'une perception à une autre. — La *perception* est cet état passager dans lequel elles représentent, elles expriment l'univers tout entier, la multitude dans l'unité. Chaque monade est, en effet, l'univers en abrégé, « un microcosme », comme dit Leibniz, un miroir vivant qui réfléchit l'univers sous un point de vue particulier. Car en vertu

de l'*harmonie préétablie* par le Créateur, l'état de chaque monade a sa raison d'être dans l'état de toutes les substances qui composent le monde. « Tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers, tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait et se fera; σύμπνοια πάντα, disait Hippocrate ». Les perceptions, inconscientes dans les *monades nues* ou inférieures, éléments de la matière, sont « plus vives et plus relevées » dans les *monades sensitives* ou âmes des bêtes, dans lesquelles nous remarquons « des consécutions » qui ressemblent à une conduite raisonnée; elles deviennent conscientes et s'appellent aperceptions dans les *monades raisonnables* ou âmes humaines; et elles doivent être parfaites et infinies dans la *Monade suprême*, qui est Dieu.

On voit donc que les *atomes* des anciens sont *matériels* et étendus, puisqu'on leur attribue une forme, — tandis que les *monades* de Leibniz sont *immatérielles*, simples, inétendues. Dans les premiers, il y a des parties physiquement indivisibles, insécables, mais séparables par la pensée; dans les secondes, « où il n'y a point de parties, comme dit Leibniz, il n'y a ni étendue, ni figures, ni divisibilité possible. » (*Monadologie*, § 3).

De plus, les *atomes* existent *nécessairement et de toute éternité*, — au lieu que les *monades* ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup, c'est-à-dire « qu'elles ne sauraient commencer que par création et finir que par annihilation ». (*Monadologie*, § 6.)

Ce n'est pas tout : les *atomes*, quand ils sont isolés dans l'espace, où ils se meuvent, n'ont aucune vie propre, et ce n'est qu'en se combinant qu'ils forment les corps et les âmes. — Les *monades*, elles, sont des touts complets et vivants, des entéléchies, des *perfectihabies*; « car elles ont une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές); il y a en elles une suffisance (αὐτάρκεια), qui les rend sources de leurs actions internes, et, pour ainsi dire, des automates incorporels. » Aussi les propriétés des monades, appétition et perception, diffèrent-elles profondément des propriétés matérielles et mécaniques des atomes, pesanteur, mouvement, formes diverses.

Enfin, les atomes *exercent les uns sur les autres une certaine influence* : ils s'attirent et se repoussent, s'unissent ou

se séparent, produisant toujours de nouveaux êtres, de sorte que la mort est incessamment la source de la vie. — Il n'en est pas ainsi des monades, qui « ne peuvent être altérées ou changées dans leur intérieur par quelque autre créature et qui n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. » De sorte que c'est Dieu lui-même, ce Dieu, dont les atomistes prétendaient se passer pour expliquer l'univers, qui, d'après Leibniz, a réglé, « dès le commencement des choses », les rapports des monades entre elles, « cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres ». (*Monadologie*, § 56.)

En résumé, la théorie des atomes est un *mécanisme matérialiste* et grossièrement *athée ;* — le monadisme de Leibniz est un *dynanisme profondément spiritualiste* et demeure dans la science comme l'un des plus grands et des plus nobles efforts qu'ait faits la pensée humaine pour résoudre le problème de l'origine des choses et expliquer l'énigme de l'univers.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1113. Exposer la théorie de Leibniz sur les monades.
(Sorbonne, 3 juillet 1883.)

1114. Des monades de Leibniz. Qu'est-ce que la monade? Ses qualités négatives et positives. Quel est le sens des mots perception et appétition, quand il s'agit des monades? (Rennes, 1882.)

1115. Faire la part de la vérité et de l'erreur dans la théorie des monades de Leibniz. (Poitiers, novembre 1887.)

1116. Qu'est-ce que la théorie de l'harmonie préétablie dans la philosophie de Leibniz? (Sorbonne, 1842.)

1117. Donner la théorie de la connaissance humaine d'après la *Monadologie*, avec insistance particulière sur le principe de raison suffisante. (Rennes, 1882.)

1118. Donner d'après la *Monadologie* les preuves de l'existence de Dieu et les considérations sur les attributs divins. (Rennes, 1882.)

1119. A quelle occasion Leibniz a-t-il écrit ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* et sa *Théodicée*? Quel est le fond de la polémique qu'il soutient dans ces deux ouvrages?
(Poitiers, novembre 1888.)

1120. Exposer la philosophie de Leibniz. (Sorbonne, 1881.)

1121. Leibniz s'appelle lui-même « le philosophe de l'harmonie préétablie. » Expliquez le sens de cette formule et montrez-en les applications, non seulement aux rapports de l'âme et du corps, mais

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 555.

à ceux du règne des causes efficientes et du règne des causes finales, et à ceux du règne de la nature et du règne de la grâce.

(Dijon, juillet 1892.)

1122. Sur quels points Locke s'est-il séparé de Descartes et des Cartésiens (1)? (Sorbonne, 1882.)

PHILOSOPHIE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

CONDILLAC.

CLVIII.

Que savez-vous de la philosophie de Condillac (2)?

(Sorbonne, 22 novembre 1873.)

Plan. — 1. *Condillac* (1715-1780) est le chef de l'école sensualiste française au dix-huitième siècle.

2. Ses deux principaux ouvrages marquent deux époques différentes dans la pensée philosophique de leur auteur :

a) dans la première, il était disciple de Locke et résumait sa théorie de la *table rase* (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*);

b) dans la deuxième, il avait sa théorie à lui, la théorie de la *sensation transformée*, qu'il expose dans le *Traité des sensations*, où il montre comment la sensation, en tant que représentative, est le principe des facultés qui constituent l'*entendement*, et en tant qu'affective; le principe des facultés qu'il rapporte à la *volonté :* l'âme ou le moi, d'après lui, n'est qu'une collection de sensations.

3. Dans sa *Logique*, il ramène la synthèse à l'analyse.

4. Dans sa *Grammaire*, il exagère l'influence de la parole sur la pensée.

5. Sa philosophie a le mérite d'être simple et claire.

6. Mais il a le tort de se mettre derrière la sensation pour lui faire subir toutes sortes de métamorphoses.

7. D'ailleurs, ses théories sont dangereuses, comme le prouve l'histoire, et Victor Cousin a eu raison de les combattre.

Développement. — *Condillac* (1715-1780) est le chef de l'école sensualiste française au dix-huitième siècle : on lui doit

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*. p. 552.

(2) Voir V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, et Robert : *les Théories logiques de Condillac*.

l'exposé le plus net et le plus précis, le plus ingénieux et le plus complet de la doctrine empirique, qui tient le milieu entre le spiritualisme idéaliste de Descartes et des Cartésiens et le matérialisme athée de Diderot, du baron d'Holbach, d'Helvétius, de Cabanis et de Broussais.

Les deux principaux ouvrages de Condillac sont l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations.* Ils marquent deux époques différentes dans la vie philosophique de leur auteur.

Dans la première, alors qu'il écrivait son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac se faisait gloire d'être le disciple fidèle de Locke et il ne donnait guère qu'une analyse étendue et développée du fameux *Essai sur l'entendement humain.* Pour lui, comme pour le chef de l'école empirique anglaise, l'âme était à l'origine une table rase, *tabula rasa,* et toutes ses idées *simples* lui venaient de l'*expérience,* c'est-à-dire des *sens* et de la *réflexion :* des *sens,* qui font connaître l'existence et les propriétés des corps; de la *réflexion,* « par laquelle nous acquérons les idées de ce qu'on appelle percevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir, et de toutes les différentes opérations de l'âme. » L'intelligence unissant, combinant les idées *simples,* qu'elle doit à l'expérience, en forme les idées *complexes,* qui, quelque élevées qu'elles soient, quelque différentes qu'elles paraissent des données des *sens* et de la *réflexion,* en découlent nécessairement.

Dans la seconde période de sa vie philosophique, lorsqu'il écrivit le *Traité des sensations,* Condillac, sous prétexte de simplifier la doctrine de Locke, exposa une théorie à lui, la théorie de la *sensation transformée.* « Locke, dit-il, distinguait deux sources de nos idées : les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une. » La sensation, voilà pour Condillac le principe générateur de toutes nos facultés intellectuelles et morales.

Pour expliquer comment la sensation en se transformant devient successivement toutes ces facultés, Condillac a recours à la célèbre hypothèse de l'*homme-statue,* marbre inerte, enveloppe vide, qui, peu à peu, sous l'excitation unique de la sensation, s'élève aux plus hautes opérations de l'ordre intellectuel et moral.

La sensation, en tant que *représentative*, se transforme d'abord en *attention* et devient ainsi le principe de la *comparaison*, de la *mémoire*, du *jugement*, de la *réflexion*, de l'*imagination* et du *raisonnement* : l'*attention* n'est qu'une sensation unique, prédominante, qui, en raison de sa vivacité, absorbe l'esprit tout entier; la *comparaison*, c'est une double attention, c'est-à-dire deux sensations qu'on éprouve comme si elles étaient seules; la *mémoire*, c'est l'attention donnée à un objet absent; le *jugement*, c'est l'attention apercevant les ressemblances et les différences de deux sensations; la *réflexion*, c'est l'attention se portant successivement sur les diverses parties d'un objet; *l'imagination*, c'est la réflexion se représentant les choses sous forme sensible; le *raisonnement* enfin, c'est l'attention tirant un jugement d'autres jugements qui le renferment plus ou moins explicitement. L'ensemble de ces facultés constitue l'*entendement*.

La sensation, en tant qu'*affective*, agréable ou désagréable, est le principe du *besoin*, qui présente divers degrés, *malaise*, *inquiétude*, *tourment*; du *désir*, qui n'est que le besoin dirigeant toutes les forces de nos facultés sur un objet; de la *passion*, qui n'est que le désir tourné en habitude; de la *liberté* enfin, qui n'est que le désir rendu plus fixe et plus énergique par l'espérance, le désir absolu. On appelle *volonté* la réunion de ces facultés morales : besoin, désir, passion et liberté.

« Nous commençons par sentir, dit Condillac, et cette première impression, en se développant, devient l'*attention*, la *comparaison*, la *mémoire*, le *jugement*, la *réflexion*, l'*imagination*, le *raisonnement*, le *désir*, la *volonté* : à peu près comme le grain de blé broyé par la meule se convertit en farine, puis en pain. »

Voilà comment Condillac prétend établir que toutes nos facultés ne sont que des *sensations transformées*. Quant au *moi*, il n'est pour lui que « la collection des sensations que chacun éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle : c'est tout à la fois la sensation de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. »

Dans sa *Logique* ou *Art de penser* et dans son *Art de raisonner*, Condillac soutient que l'analyse est la méthode tout entière et comprend la synthèse.

Dans sa *Grammaire*, il parle de l'origine du langage et pense

qu'il aurait pu être d'invention humaine. On l'a accusé à ce propos d'avoir exagéré l'influence de la parole sur la pensée. Il est certain qu'il prétend que « les langues sont des méthodes analytiques », et que « la science se reduit à une langue bien faite ». Il reconnaît pourtant l'antériorité de la pensée par rapport à la parole : « Je ne saurais, dit-il, exprimer un jugement avec des mots, si, dès l'instant que je vais prononcer la première syllabe, je ne voyais déjà toutes les idées dont mon jugement est formé. »

Telle est dans son ensemble la philosophie de Condillac, dont la clarté et la simplicité ont été maintes fois célébrées. « Le style de ce philosophe, dit La Harpe, est clair et pur comme ses conceptions ; c'est l'esprit le plus net et le plus lumineux qui ait contribué dans ce siècle au progrès de la philosophie. »

Il n'y a pourtant pas autant de mérite qu'on pourrait le croire à tout tirer de la sensation, en lui ôtant ses caractères pour lui donner ceux de la raison et de la volonté et en se mettant derrière elle pour lui faire subir une foule de métamorphoses intelligentes. L'on songe involontairement, comme on l'a dit, à la supercherie de ces prêtres païens qui se cachaient derrière l'autel ou dans l'intérieur de l'idole pour lui faire rendre des oracles.

D'ailleurs, si Condillac, spiritualiste convaincu, a échappé aux *conséquences dangereuses* de son système, qui sont le matérialisme et l'athéisme, ses disciples ou du moins d'autres philosophes plus hardis du dix-huitième siècle les ont acceptées et développées ; aussi comprend-on sans peine qu'au commencement de ce siècle Royer-Collard et Victor Cousin aient senti le besoin de réagir contre le sensualisme de Condillac, même corrigé et amendé par Laromiguière.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1123. En quoi Condillac est-il le disciple de Locke ? En quoi diffère-t-il de ce philosophe ? (Sorbonne, 22 juillet 1881.)

KANT.

CLIX.

On sait que le grand philosophe Kant a intitulé ses deux principaux ouvrages : *Critique de la raison pure* **et** *Critique de la raison pratique.* **— Expliquer le sens qu'il a entendu attacher à ce mot** *critique.* **Expliquer le sens de chacune de ces deux autres expressions :** *raison pure* **et** *raison pratique* **(1).**

(Sorbonne, 18 novembre 1886.)

Plan. — 1. Pour bien comprendre le sens du mot *critique* dans la philosophie de Kant, il faut se rappeler que, placé entre le *dogmatisme* de Leibniz et de Wolf et le *scepticisme* de David Hume, le philosophe de Kœnigsberg prit le parti de faire la *critique* de la raison, c'est-à-dire d'en déterminer la valeur et la portée.

2. Qu'entend-il par *raison pure?* Exemples d'idées et de principes de la raison pure.

3. Qu'appelle-t-il *raison pratique?*

4. La *raison pure*, d'après lui, n'a qu'une valeur purement subjective. (Analyse de la *Critique de la raison pure.*)

5. La *raion pratique*, elle, a une valeur objective, grâce à laquelle la métaphysique est rétablie sur ses bases. (Analyse de la *Critique de la raison pratique.*)

6. Le système de Kant renferme une contradiction et aboutit au scepticisme et à l'idéalisme.

Développement. — Pour bien comprendre le sens que le grand philosophe Emmanuel Kant (1724-1804) a entendu attacher au mot *critique,* il faut auparavant se rendre compte de ce qu'était la philosophie au moment où il commença à enseigner. — D'un côté, régnait en Allemagne le *dogmatisme* rationaliste de Leibniz (1646-1716) et de Wolf (1673-1754), qui croyaient à la puissance des facultés intellectuelles et affirmaient que, faites pour la vérité, elles arrivent à la posséder avec une certitude inébranlable soit dans l'ordre spéculatif et scientifique, soit dans l'ordre pratique et moral, pourvu qu'elles obéissent aux lois qui les régissent. — De l'autre côté, la vogue était en Angleterre au *scepticisme* de David Hume (1711-1776),

(1) Voir Barni, *Examen des fondements de la métaphysique des mœurs et de la Critique de la raison pratique.*

issu de l'empirisme de Locke et appelé parfois le nihilisme, parce qu'il ne laissait rien subsister des croyances de la raison humaine et condamnait celle-ci à la négation universelle et absolue. — Le philosophe de Kœnigsberg, élevé à l'école de Leibniz et de Wolf, fut « tiré de son sommeil dogmatique par la lecture de David Hume », comme il l'avoue lui-même. Mais le scepticisme du philosophe anglais ne put le satisfaire pleinement; il lui apprit seulement à regarder de plus près les affirmations tranchantes des dogmatiques qu'il avait prises jusque-là comme inébranlablement établies. « Leibniz, disait-il, intellectualise les phénomènes, comme Locke sensualise les concepts intellectuels. » Entre les négations audacieuses et injustifiées du scepticisme et les affirmations absolues du dogmatisme, il crut que le parti le plus sage était de réviser la connaissance tout entière par la *Critique*, c'est-à-dire par une analyse attentive et un examen approfondi de la pensée, par une détermination exacte, précise et scientifique de l'origine et des caractères, de la valeur et de la portée des principes de la raison humaine. De là, les deux principaux ouvrages de Kant, *Critique de la raison pure* (1781-1787) et *Critique de la raison pratique* (1788). De là aussi le nom de *criticisme* ou de *philosophie critique* donné à la doctrine du grand philosophe allemand.

Pour lui, la *raison pure* ou *théorique*, c'est la raison en tant qu'elle s'exerce dans le domaine des idées et des vérités spéculatives et métaphysiques, idées de temps, d'espace, de substance, de cause, et principes correspondants : ce qui est, est; la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas; il n'y a pas d'effet sans cause, de mode sans substance, etc.

La *raison pratique*, d'après Kant, c'est « la raison représentant à l'homme le devoir dans tous les cas où s'applique la loi morale pour l'absoudre ou le condamner », ou bien la raison en tant qu'elle distingue le bien du mal, nous dicte ce que nous avons à faire ou à éviter, et juge de la valeur de nos actions et de celles de nos semblables. On l'appelle ordinairement la *conscience morale*, quoique celle-ci implique un élément sensible que ne comprend pas la raison pratique. La conscience, en effet, jouit ou se révolte en nous, suivant que nos actions et celles de nos semblables sont bonnes ou mauvaises.

La *Critique de la raison pure*, c'est donc l'analyse et la déter-

mination de la valeur des idées et des principes spéculatifs, qui sont la *forme* de la connaissance humaine, dont l'expérience, les sens et la conscience, ou la sensibilité, comme l'appelle Kant, ne fournit que la *matière*. — Ces idées sont de trois sortes : 1° les *formes* de la sensibilité, idées de temps et d'espaces, objet de l'*Esthétique transcendantale*, première partie de la *Critique de la raison pure;* 2° les *catégories* de l'entendement, au nombre de douze, dont trois se rapportent à la *quantité*, idées d'unité, de pluralité, d'universalité; trois à la *qualité*, idées de réalité, de négation et de limitation; trois à la *relation*, idées de substance et d'accident, de cause et d'effet, de communauté et d'action réciproque; trois enfin à la *modalité*, idées de possibilité et d'impossibilité, d'existence et de non existence, de contingence et de nécessité, objet de l'*Analytique transcendantale*, seconde partie de la *Critique de la raison pure*; 3° les *idées* de la raison pure, idées du moi, du non moi et de l'absolu, objet de la *Dialectique transcendantale*, troisième partie de la *Critique de la raison pure :* toutes ces idées et les vérités correspondantes sont des concepts et des principes *à priori*, c'est-à-dire indépendants de l'expérience, des lois formelles de la pensée, des conditions à la fois subjectives et nécessaires de la connaissance, nécessaires parce qu'elles sont subjectives : elles pourraient changer, si notre constitution intellectuelle était toute autre. — Kant tire de sa théorie les conclusions suivantes : 1° la *matière* de la connaissance, ayant pour origine l'expérience, a une valeur objective; la *forme* de la connaissance, ayant pour origine la raison, n'a qu'une valeur subjective : car la nécessité où nous sommes de penser les choses d'une certaine manière prouve qu'elle est relative à notre constitution intellectuelle; 2° l'expérience ne perçoit que les phénomènes, τὰ φαινόμενα, les faits qui se révèlent aux sens, à la conscience; la raison conçoit les noumènes, τὰ νοούμενα, les substances et les causes qui sont pensées; mais elle n'a pas le droit d'affirmer leur existence, parce qu'elle n'est qu'une faculté subjective; 3° la métaphysique a pour objet de constater les conditions d'ordre et d'unité au moyen desquelles nous nous représentons les choses; mais elle ne peut rien affirmer légitimement sur l'essence de l'univers, sur celle de l'âme et sur celle de Dieu, et toutes les fois qu'elle

tente de le faire, de passer des phénomènes aux noumènes, elle tombe dans des *antinomies* ou contradictions insolubles, à savoir, par exemple, que le moi est et qu'il n'est pas une substance véritable, que le monde est éternel et qu'il a eu un commencement. Dogmatisme et scepticisme sont donc également illusoires.

La *Critique de la raison pratique*, c'est l'analyse et la détermination de la valeur des idées et des principes qui nous dirigent dans notre conduite. — Les lois de la volonté, d'après Kant, se présentent à nous comme les lois de toute volonté raisonnable. De là cette formule adoptée comme le critérium infaillible de la moralité de nos actions : « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse revêtir la forme d'un principe de législation universelle. » C'est parce que les lois morales sont aussi universelles que les vérités mathématiques qu'elles s'imposent comme obligatoires à la volonté de chacun. La loi morale, c'est le devoir, l'*impératif catégorique*, comme l'appelle Kant, par opposition au plaisir et à l'intérêt, qui ne sont que des impératifs hypothétiques ; il le définit « la nécessité d'obéir à la loi par respect pour la loi ». L'idée du devoir est si importante aux yeux de Kant qu'il en fait le principe du bien. D'après lui, une chose n'est bonne ou mauvaise que parce qu'elle est commandée ou défendue ; il ne faut pas dire : Fais cela, parce que cela est bien; mais cela est bien, parce que tu dois le faire. — Kant déduit ensuite les conséquences du principe du devoir. D'abord, le devoir suppose qu'on a le pouvoir de l'accomplir. « Je dois, dira Schiller, donc je puis; c'est-à-dire donc je suis libre. » La *liberté* est donc impérieusement réclamée par le devoir et elle existe certainement : premier postulat de la raison pratique. — Ce n'est pas assez que le devoir puisse se réaliser par la liberté, s'il ne se réalise en effet; or, comme la vie actuelle ne paraît pas lui fournir une carrière suffisante, il faut croire à une vie future : l'*immortalité de l'âme* est un second postulat de la raison pratique. — Perfection et bonheur sont inséparables, et la vertu, sans prétendre aux récompenses, ne laisse pas d'en mériter. Or, ici-bas, l'équilibre entre le bien et le bonheur, entre le mal et le malheur est souvent troublé : qui donc rétablira cette harmonie si nécessaire de la vertu et du bonheur? Un Dieu souverainement

juste qui rendra à chacun ce qui lui est dû. L'*existence de Dieu* est donc affirmée comme un troisième postulat de la raison pratique.

C'est ainsi que Kant, en *accordant à la raison pratique une valeur objective* qu'il avait refusée à la raison pure, rétablit en morale les dogmes qu'il avait renversés en métaphysique. Il ne s'aperçoit pas que son système, son idéalisme transcendantal renferme une contradiction. *Raison pure et raison pratique* ne sont que des *formes différentes d'une seule et même faculté :* si cette faculté n'a qu'une valeur subjective sous la première de ces formes, elle ne saurait avoir plus d'autorité sous la seconde. La conséquence naturelle du système de Kant, c'est le scepticisme absolu; ses disciples y ont échappé par le panthéisme en identifiant le sujet et l'objet, le moi et le non-moi; mais le subjectivisme, le relativisme, l'agnosticisme et le positivisme anglais et français descendent en droite ligne de la *Critique de la raison pure* d'Emmanuel Kant.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1124. Exposer et juger la doctrine des postulats de la raison pratique, d'après Kant. (Besançon, 1889.)

1125. Exposer et juger la théorie de la connaissance, d'après Kant. (Besançon, 1889.)

1126. Exposer et discuter la théorie des catégories de Kant. (Besançon, 1890.)

1127. Qu'est-ce que se contredire? Le principe de contradiction et les principes analogues. Les antinomies de Kant. Y a-t-il des vérités établies qui soient contradictoires avec le libre arbitre humain? (Nancy, 1890.)

1128. Que savez-vous de la morale de Kant? (Aix, nov. 1892.) (Clermont, 1882.)

1129. Expliquer cette formule de la morale Kantienne : « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ton acte puisse être érigée en loi universelle. » (Besançon, juillet 1888.)

1130. De la formule Kantienne : *Tu dois, donc tu peux.* L'apprécier au double point de vue de la valeur psychologique et de la portée morale. (Montpellier, 1890.)

1131. La raison selon Leibniz et la raison selon Kant. Marquer la différence des deux théories. (Nancy, 1891.)

1132. Comparer la morale des Stoïciens et celle de Kant. (Sorbonne, juillet 1892.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 363-366.

CLX.

Kant a-t-il eu raison de dire qu'il avait opéré en philosophie une révolution semblable à celle opérée par Copernic en astronomie ? (1)

(Faculté de Toulouse, août 1881.)

Plan. — 1. Copernic, en substituant son système à celui de Ptolémée, a déplacé le *centre* du monde planétaire.

2. Kant a déplacé, lui aussi, le *centre* du monde intellectuel :
   a) avant lui, ce centre était l'*objet* de la connaissance ou la vérité, comme l'avaient enseigné Socrate, Platon, Aristote, les Scolastiques et Descartes ;
   b) avec lui, ce centre c'est le *sujet* connaissant.

3. D'après le philosophe de Kœnigsberg, les *formes* de la sensibilité, les *catégories* de l'entendement, les *idées* de la raison pure sont des lois subjectives et nécessaires de l'entendement, et lorsque celui-ci tente de passer des *phénomènes* aux *noumènes*, il tombe dans des antinomies ou contradictions insolubles.

4. Dans sa *Critique de la raion pratique*, il est vrai, Kant accorde une valeur objective à l'impératif catégorique et il en tire les fondements de sa métaphysique.

5. Mais il y a là une contradiction que ses disciples ont évitée en identifiant le sujet et l'objet.

6. D'ailleurs, ce n'est pas un progrès que la révolution que Kant a opérée en philosophie, et il semble plutôt être revenu de Copernic à Ptolémée.

Développement. — Avant Copernic (2) tous les savants croyaient au système de Ptolémée (3), qui plaçait la terre au *centre* du monde et faisait tourner autour d'elle le soleil, la lune, les planètes et les étoiles. Au commencement du seizième siècle, Copernic soutint et démontra péremptoirement qu'en dépit de toutes les apparences contraires, c'étaient la terre et

(1) Voir Victor Cousin, *Philosophie de Kant ;* — Desdouits, *la Philosophie de Kant ;* — Nolen, *la Critique de Kant* et *la Métaphysique de Leibniz.*

(2) Copernic, né à Thorn, en 1473, et mort en 1543, est un célèbre astronome du commencement du seizième siècle, qui enseigna à Vienne et à Frauenburg, où il écrivit son traité *De orbium cœlestium revolutionibus.*

(3) Ptolémée est un célèbre astronome égyptien de la fin du deuxième siècle avant l'ère chrétienne, auteur de la *Composition mathématique*, des *Hypothèses*, des *Harmoniques*, etc.

les planètes qui tournaient autour du soleil : il déplaça ainsi le *centre du monde planétaire*.

Kant (1724-1804) a pu dire qu'il avait opéré en philosophie une révolution analogue, puisqu'il a déplacé, pour ainsi dire, le *centre* du *monde intellectuel*.

Jusqu'à lui, en effet, ce centre semblait être dans la vérité, soleil du monde intelligible, dans les réalités, dans les choses, objet de la connaissance, puisque, au dire de tous les philosophes antiques, Socrate, Platon, Aristote, l'esprit humain se réglait sur elles et leur conformait ses pensées. — Les Scolastiques définissaient la certitude « une équation entre l'intelligence et son objet, *adæquatio intellectus et rei*, *secundum quod intellectus dicit esse quod est et non esse quod non est.* » Descartes disait, lui aussi, que « la pensée n'impose aucune nécessité aux choses et que c'est la nécessité qui est dans les choses qui s'impose à la pensée. »

Le philosophe de Kœnigsberg soutint le premier qu'au lieu de dire que la pensée se soumet aux *objets* et tourne en quelque sorte autour d'eux, il faut *dire que* « ce sont les *objets* qui, pour être connus, sont nécessairement soumis par la pensée à ses propres lois, » de sorte que le *centre* du monde intellectuel, ce n'est pas l'*objet* connu, mais le *sujet* connaissant, le τὸ ἐγώ *cogitans*.

Tel est le système exposé par Kant dans sa *Critique de la raison pure*. Ce philosophe, en effet, veut fonder, entre le dogmatisme de Leibniz et de Wolf et le scepticisme de David Hume, une philosophie nouvelle, dont le point de départ sera la critique de notre faculté de connaître, de notre raison, soit dans son usage théorique, soit dans son usage moral. Le principe fondamental de cette critique, c'est la distinction des choses telles qu'elles nous apparaissent, ou *phénomènes*, et des choses telles qu'elles sont, ou *noumènes*. Les choses sont pour nous comme nous les pensons. Comment donc pensons-nous ? Quelles sont les lois de notre esprit, du *sujet* pensant, qui s'imposent nécessairement aux *objets* de la connaissance ? Ce sont, d'après Kant : 1° les *formes* de la *sensibilité*, idées de temps et d'espace ; 2° les *catégories* de *l'entendement*, dont trois se rapportent à la quantité, idées d'unité, de pluralité, d'universalité ; trois à la qualité, idées de réalité, de négation et de limitation ;

trois à la relation, idées de substance et d'accident, de cause et d'effet, de communauté et d'action réciproque; et trois à la modalité, idées de possibilité et d'impossibilité, d'existence et de non-existence, de contingence et de nécessité; 3° enfin les *idées* de la *raison pure :* idées du moi, du non-moi et de l'absolu. Toutes ces idées et les jugements qui s'y rapportent sont des *concepts purs*, ou *à priori*, des lois formelles de la pensée, des conditions de la connaissance à la fois subjectives et nécessaires, nécessaires parce qu'elles sont subjectives. Toutes les choses que nous pensons, nous les pensons d'après ces lois; mais si notre esprit était constitué tout autrement, les choses nous apparaîtraient tout autres. La pensée et la science n'ont donc qu'une valeur subjective; et toutes les fois que la raison tente de passer du *sujet* à *l'objet*, des *phénomènes* aux *noumènes*, elle tombe dans des *antinomies* ou contradictions insolubles. Pour emprunter à Kant une image charmante, « celui qui abandonne le terrain solide de l'expérience pour s'aventurer dans le monde des idées, où il espère trouver des connaissances plus hautes et plus pures, celui-là fait comme la colombe légère, qui, lorsqu'elle a traversé d'un libre vol l'air dont elle sent la résistance, s'imagine qu'elle volerait bien mieux dans le vide ».

Kant, il est vrai, apporte des restrictions à son *idéalisme transcendantal* dans sa *Critique de la raison pratique*. La loi du devoir, *l'impératif catégorique*, ainsi qu'il l'appelle, lui apparaît comme un principe absolu, que rien au monde ne saurait ébranler. Or, l'existence de cette loi implique nécessairement l'existence de la liberté morale, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Ce n'est donc pas la morale qui se fonde sur la métaphysique et la théologie; c'est, au contraire, la métaphysique et la théologie qui se fondent sur la morale.

Accorder aux idées et aux vérités de la raison pratique une valeur objective et absolue, après l'avoir refusée aux idées et aux vérités de la raison pure, c'était une *contradiction :* car raison pure et raison pratique ne sont que deux formes différentes d'une seule et même falculté. Aussi les disciples de Kant, plus logiques que leur maître, ont-ils hardiment supprimé *l'objet* pour s'enfermer dans l'étude du *sujet* pensant, d'où ils ont tiré : Fichte, son idéalisme subjectif; Schelling, son idéa-

lisme objectif; Hegel, son idéalisme absolu; Schopenhauer, sa philosophie de la volonté et son pessimisme.

D'ailleurs, est-ce un progrès que la révolution que Kant se vante d'avoir accomplie en subordonnant, non plus la raison à la vérité, mais la vérité à la raison? « Dans le ciel des idées, il nous ramène de Copernic à Ptolémée. L'astronomie moderne a donné tort à la prétention qui faisait de la terre, séjour de l'homme, le centre des révolutions célestes. Notre globe a été réduit à son vrai rôle de planète : le soleil, source de lumière et de vie, est aussi le foyer d'attraction auquel obéit notre monde. Mais tandis que la science accomplissait cette réforme, la philosophie opérait en sens contraire. La vérité, l'absolu, le parfait, cessaient d'attirer la pensée de l'homme, pour graviter autour d'elle et recevoir de notre raison, née d'hier, leur perfection et leur réalité. Étrange progrès que soutient une fortune plus étonnante encore (1). » Car on accepte trop hélas! le préjugé qui pose en principe la relativité de la connaissance, au lieu de dire, comme les anciens et comme le bon sens, que *c'est notre intelligence* qui gravite autour du soleil éclatant et éternel de la vérité.

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1133. Vous ferez connaître les grands traits de la philosophie de *Kant*, en insistant plus particulièrement sur la *Critique de la raison pure*.
(Clermont, juillet 1892.)

1134. A l'égard de quel ordre de vérités *Kant* a-t-il pu dire : « Il me fallait bien supprimer la science pour faire place à la croyance? » Expliquer cette formule et montrer qu'elle contient tout l'essentiel de la philosophie de Kant. (Dijon, 1892.)

1135. « Avant Kant, nous étions dans le temps; depuis Kant, le temps est en nous. » Expliquer cette pensée d'un philosophe allemand.
(Clermont, novembre 1892.)

(1) Monseigneur d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame* : 1891, 22 février.

PHILOSOPHIE DU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

CLXI.

Quels sont les principaux représentants de la méthode et des doctrines de l'école positiviste en France?

(Poitiers, avril 1885.)

Plan. — 1. Les principaux *représentants* de la méthode et des doctrines positivistes en France sont :

a) *Auguste Comte* (1798-1857) avec son *Cours de philosophie positive*, etc.

b) *Littré* (1801-1887) avec ses ouvrages *De la philosophie positive*, *A. Comte* et la *philosophie positive*, etc.

2. La *méthode* de l'école positiviste, c'est la méthode expérimentale réduite à l'observation sensible et au raisonnement, c'est-à-dire à l'empirisme.

3. Les *doctrines* positivistes comprennent deux parties :

a) une partie critique, *pars destruens*, qui est la négation de toute métaphysique, la négation de l'âme, la négation de la liberté, la négation de l'idéal, la négation de Dieu enfin;

b) une partie dogmatique, *pars construens*, où l'on remarque la loi des trois époques, la classification des sciences d'où est exclue la philosophie, la morale de Comte et de Littré et la religion de l'humanité, désavouée par ce dernier.

4. Le positivisme est une série d'erreurs et n'a de nouveau que sa méthode appliquée a tous les problèmes et aboutissant à la négation de ceux qu'elle ne peut résoudre.

Développement. — Les principaux *représentants* de la méthode et des doctrines positivistes en France sont Auguste Comte, Littré, M. Taine, Claude Bernard, Robinet, et quelques autres savants ou philosophes dont l'organe, *Revue de philosophie positive*, a cessé de paraître.

Auguste Comte, né à Montpellier en 1798 et mort à Paris en 1857, entra en 1814 à l'École polytechnique, d'où il fut obligé de sortir à la suite d'un acte d'indiscipline. Il se lia en 1818 avec Saint-Simon, mais rompit avec lui en 1822, à propos de la publication du *Système de politique positive* (1822). Nommé répétiteur, puis examinateur d'admission à l'École polytechnique sous le gouvernement de Juillet, il publia son *Cours de philosophie positive* en 6 volumes de 1830 à 1842, son *Système*

de politique positive, ou *Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, en 4 volumes, de 1851 à 1854, et enfin sa *Synthèse subjective* (1856). Littré a écrit qu'Auguste Comte « fut illuminé des rayons du génie ; » mais l'histoire de la philosophie ne semble pas devoir consacrer ce jugement, inspiré par l'enthousiasme du disciple plutôt que par la justice et la vérité.

Littré, né en 1801, mort en 1881, est plus connu par son *Dictionnaire de la Langue Française* et ses travaux scientifiques en collaboration avec M. Robin, que par ses ouvrages philosophiques. Les principaux de ces derniers sont : *De la philosophie positive* (1845) ; *Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés et en particulier à la crise actuelle* (1849); *Paroles de Philosophie positive* (1850); *Auguste Comte et la philosophie positive*; *Conservation, révolution et évolution*, etc.

M. Taine, dont les remarquables travaux historiques ont fait oublier dans ses derniers temps les travaux littéraires et philosophiques du début, a écrit les *Philosophes classiques français au XIXe siècle* (1856) ; *De l'intelligence;* le *Positivisme anglais, étude sur Stuart Mill* (1861) ; *Philosophie de l'art*, 1865, etc.

Claude Bernard est un savant beaucoup plus qu'un philosophe; mais dans son *Introduction à la médecine expérimentale* il penche évidemment vers le positivisme, dont il s'est pourtant séparé dans ses derniers ouvrages, où il admet la finalité et une cause de la vie.

Robinet a écrit une monographie sur Auguste Comte.

La *méthode* de l'école positiviste, c'est la *méthode expérimentale*. « La science, dit le positivisme, se fait par l'expérience. » Seulement, il n'y a pour lui d'autre expérience que celle des sens. C'est par les sens que nous savons tout ce que nous pouvons savoir de la réalité. Le raisonnement ne fait qu'abstraire et généraliser les données des sens ou en déduire ce qu'elles contiennent à l'origine. C'est donc l'observation sensible qui doit être l'âme de la science de la vie, de la science des faits intellectuels et moraux, comme elle est l'âme de la physique et de la chimie. Le même mode d'expérimentation doit s'appliquer aux faits matériels et aux faits psychologiques et moraux. C'est faute d'avoir compris cette grande vérité que les sciences morales, ou biologiques et sociologiques, sont restées en arrière des sciences physiques, re-

tardées ou empêchées qu'elles étaient par des procédés métaphysiques. La science de l'homme, base de toutes les sciences morales, aura donc pour fondement l'anatomie et la physiologie.

L'application de cette méthode purement empirique devait aboutir et a abouti en effet à une *doctrine* qui n'est rien moins que la négation des grandes vérités philosophiques. Dans cette doctrine, issue à la fois des sciences mathématiques et positives et du Saint-Simonisme, et qui est une combinaison d'empirisme et de socialisme, où le point de vue scientifique l'a emporté de plus en plus sur le point de vue socialiste, il y a deux parties : une partie critique, *pars destruens*, et une partie dogmatique, *pars construens* (1).

La *partie critique*, *pars destruens*, du positivisme consiste à nier toute métaphysique, toute recherche des causes premières et des causes finales. Sans doute, Auguste Comte voulait qu'on se contentât d'ignorer ces choses, qu'il déclarait inaccessibles à l'intelligence; mais ses disciples ne se sont pas contentés de cette ignorance. « Il ne faut pas, dit M. Littré, considérer le philosophe positif comme si, traitant uniquement les causes secondes, il laissait libre de penser ce qu'on veut des causes premières. Non, il ne laisse là-dessus aucune liberté. » Et M. Taine appelle les substances et les causes « des entités verbales, des fantômes métaphysiques, dont il est temps de débarrasser l'esprit humain ». — En principe, les positivistes ne sont ni matérialistes, ni spiritualistes, parce que le matérialisme et le spiritualisme leur apparaissent comme des systèmes métaphysiques, c'est-à-dire antiscientifiques; mais ils en viennent tous à nier l'existence de l'âme et à dire avec Littré que « la pensée est inhérente à la substance cérébrale, comme la contractilité aux muscles et l'élasticité aux cartilages, » ou avec M. Taine : « L'organisation est la cause; la vie et la sensation sont les effets. Je n'ai pas besoin d'une monade spirituelle pour expliquer les effets, puisque je tiens la cause. Ce que vous appelez l'âme, c'est le centre nerveux auquel aboutissent tous les filets sensibles. » — Le positivisme parle bien de *liberté*, de devoir et de droit; il se pose même en défenseur de toutes les libertés qu'il

(1) Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 1068.

revendique avec énergie; mais quelle peut être notre liberté, s'il n'y a en nous que le corps et les organes, si tous nos actes sont déterminés par des lois fatales? Or, si nous ne sommes pas libres, nous aurons bien des besoins et des désirs, mais des droits, jamais. « Le vice et la vertu, dit M. Taine, sont des produits comme le sucre et le vitriol. » — En *esthétique,* les positivistes devaient nier et ils nient l'idéal, pour faire de l'art l'imitation de la nature et soutenir, comme M. Taine, dans sa *Philosophie de l'art*, que les artistes et les poètes sont la résultante de la race, du tempérament, du milieu, de l'éducation, des idées dominantes dans leur siècle. — En *théodicée,* le positivisme, qui devait s'abstenir de parler de Dieu, n'être ni athée ni panthéiste, en arrive à nier son existence : « Dieu, dit Littré, idéalisation fictive, hypothèse désormais inutile, réduit à la nullité et à un office purement nominal et surérogatoire. » Pourtant, à la fin de sa vie, il déclarait que, *l'au delà*, l'absolu, « est un océan qui vient battre notre rive, pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi formidable que salutaire. »

La partie dogmatique, *pars construens*, du positivisme, ne se compose guère que de deux ou trois idées : une conception historique, une classification des sciences et un système de morale et de religion. — Auguste Comte appelle David Hume, « son principal précurseur en philosophie, » et en parlant de la sorte il est bien plus près de la vérité que lorsqu'il se déclare le successeur de Descartes et de Leibniz : il prétend, en effet, opérer une révolution contre ces grands métaphysiciens, au nom de ce qu'il appelle « la *loi de l'histoire* » ou « *loi des trois époques.* » Cette loi, dit-il, consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances passe par trois états théoriques différents : l'état *théologique* ou fictif, l'état *métaphysique* ou abstrait, l'état scientifique ou *positif.* « De là trois grandes époques dans l'évolution de la pensée humaine : l'époque *théologique* ou religieuse, où l'esprit humain vivait de dogmes et se représentait les phénomènes comme produits par des agents surnaturels; l'époque *métaphysique*, où les agents surnaturels ont été remplacés par des forces abstraites, entités véritables, abstractions personnifiées; et l'époque *scientifique*, qui doit débarrasser l'esprit humain des conceptions de la

métaphysique et inaugurer le règne de la raison positive. « La philosophie *théologique*, dit Littré, est l'œuvre de la raison concevant des volontés dans les choses; la philosophie *métaphysique*, l'œuvre de la raison mettant dans les choses les vues de l'esprit; la philosophie *positive*, l'œuvre de la raison puisant dans les choses ce qui doit être mis dans l'esprit. » C'est à cette dernière philosophie qu'aboutit toute l'histoire et le positivisme « est la propriété générale du dix-neuvième siècle. » — Le principe fondamental du positivisme, c'est qu'il n'y a de certain que ce qui se voit, se touche, se sent ou se démontre mathématiquement, qu'il n'y a de réel et de positif que les faits et les lois qui les régissent, c'est-à-dire les relations que les faits ont entre eux, et que la science n'a pour objet que ces faits et ces lois : « Toute proposition qui n'est pas réductible à la simple énonciation d'un fait ou particulier, ou général, ne saurait offrir aucun sens réel et intelligible. » La philosophie positive comprend, d'après Auguste Comte, six sciences, d'autant plus élevées et plus difficiles qu'elles sont plus complexes : 1° la *mathématique*, science abstraite de la quantité, et de qui relèvent les lois de l'étendue et du mouvement; 2° *l'astronomie*, qui applique les lois abstraites de la géométrie et de la mécanique aux mouvements des globes célestes; 3° la *physique*, qui étudie les grands agents de la nature, pesanteur, chaleur, électricité, lumière, et les phénomènes qui n'altèrent pas la constitution des corps; 4° la *chimie*, qui pénètre plus avant dans la nature intime des corps, étudie leur constitution moléculaire et s'occupe des phénomènes qui altèrent cette constitution; 5° la *biologie*, qui a pour objet les diverses manifestations de la vie; 6° enfin la sociologie, qui s'attache à l'étude de l'homme vivant en société et suit les diverses évolutions de l'humanité dans l'histoire. Cette classification des sciences ne laisse aucune place à la philosophie, qui n'a pas d'objet propre; elle est la résultante des autres sciences, dont elle résume, coordonne, et généralise les données et les lois; elle est « le lien général du savoir. » La psychologie n'est qu'un chapitre de la physiologie. — Quant à la *morale*, les positivistes font des efforts pour échapper à l'égoïsme inhérent à toute morale utilitaire; ils repoussent la doctrine de l'intérêt personnel, et comme les Écossais, font ressortir le rôle du sentiment; c'est même Auguste

Comte qui a créé le mot barbare d'altruisme. D'après Littré, toute la morale repose sur les deux fonctions de la nutrition, base de l'égoïsme, et de la reproduction, base de l'altruisme. L'altruisme tend à se subordonner peu à peu l'égoïsme et il est aidé dans sa marche ascendante par le progrès intellectuel, qui donne une grande netteté à l'idée de justice et fait voir qu'elle se confond avec celle du vrai. Auguste Comte, dans une seconde période de sa vie, appelée période subjective, était arrivé à une certaine conception religieuse : son Dieu à lui, c'était l'humanité, à laquelle il voulait qu'on rendît un culte dans la personne de la mère, de la femme, de la fille, qui la symbolisent dans les trois divisions du temps : le passé, le présent, l'avenir.

Littré a désavoué cette partie de la philosophie d'Auguste Comte comme une véritable aberration.

Quoi qu'il en soit, le positivisme, c'est l'*empirisme* dans la métaphysique et la science, le *matérialisme* et le *fatalisme* en psychologie, l'*utilitarisme* en morale, l'*athéisme* en religion. Sa véritable originalité, au dire d'un positiviste, est dans la méthode beaucoup plus que dans la doctrine. « Encore cette méthode n'est pas originale en elle-même. Ce qui est à peu près nouveau, c'est son extension à tous les problèmes et la négation de ceux qu'elle ne peut résoudre. » (*Dictionnaire des sciences philosophiques*.)

Sujets donnés aux examens du baccalauréat. — 1136. Quelles sont les modifications que la doctrine empirique a subies au dix-neuvième siècle et quelle en est la valeur? (Douai, 1887.)

1137. Du positivisme : son principe, sa méthode, ses résultats (1). (Toulouse.)

1138. Expliquer et apprécier cette formule d'Auguste Comte : « Je n'ai le droit que de faire mon devoir. » (Douai, Lille 1888.)

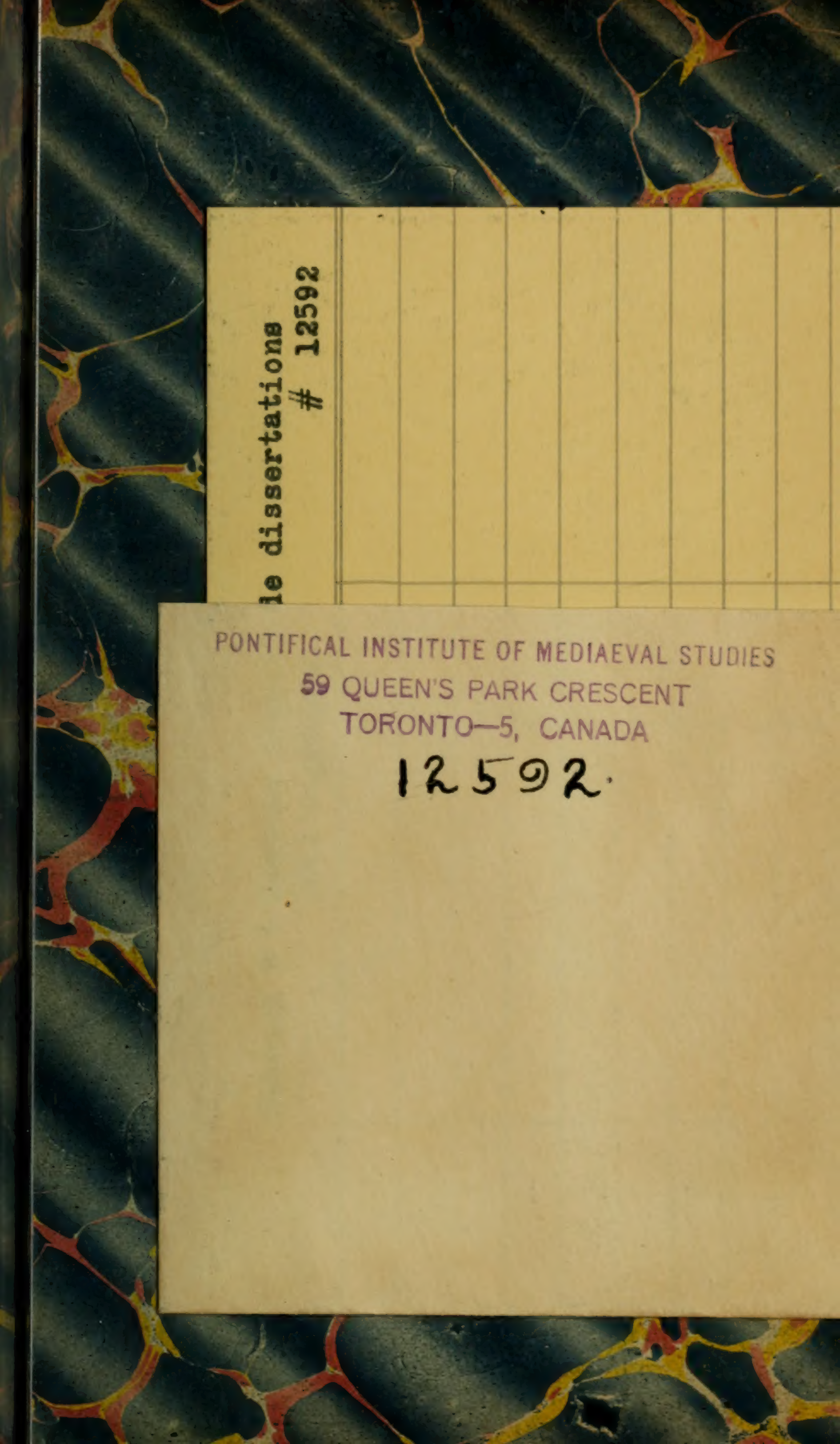
1139. La philosophie de Victor Cousin. (Poitiers, 1882.)

1140. Vous expliquerez les résultats obtenus par les travaux qui se rapportent à la psycho-physique et à la psycho-physiologie. (Clermont, 1892.)

(1) Voir ce sujet traité dans nos 160 *Développements*, p. 571.

FIN.




dissertations
12592
PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO—5, CANADA
12592.

